Separação da Separação

Uma refutação em dez artigos dos princípios basilares da epistemologia moderna e da autoridade do juízo humano sobre o estatuto ontológico dos mundos possíveis.

Autor Desconhecido

15 de maio de 2026

Introdução Geral

A filosofia moderna nasceu de uma esperança específica: a esperança de que o pensamento humano pudesse encontrar, em si mesmo, um fundamento suficientemente sólido para legislar sobre a verdade, sobre a experiência e, finalmente, sobre o próprio domínio do possível. A história da epistemologia moderna pode ser lida, em larga medida, como a história desta esperança. De René Descartes à filosofia transcendental de Immanuel Kant, do empirismo britânico à metafísica analítica contemporânea, a questão central permaneceu surpreendentemente constante: sob quais condições o juízo humano possui legitimidade para determinar o que pode ser conhecido, concebido, pensado e admitido como real?

O que varia entre os sistemas não é o problema fundamental, mas o local onde cada tradição decide instalar o fundamento dessa legitimidade.

Para Descartes, o fundamento repousava na evidência clara e distinta da consciência de si. Para Hume, repousava na experiência sensível e nos limites da imaginação combinatória. Para Kant, repousava na universalidade das estruturas transcendentais que tornam possível toda experiência. Para grande parte da filosofia analítica contemporânea, repousa na estabilidade lógica das operações conceituais, na coerência dos sistemas formais ou na inteligibilidade modal garantida pela concebibilidade.

Apesar das diferenças profundas que os separam, todos estes projetos compartilham um pressuposto silencioso, raramente tematizado em sua radicalidade: o pressuposto de que o pensamento humano possui autoridade estrutural suficiente para servir de medida ontológica do real.

A concebibilidade torna-se critério de possibilidade. A análise conceitual torna-se guia da necessidade. A separabilidade imaginativa torna-se indício de distinção ontológica. A universalidade da experiência humana torna-se fundamento transcendental.

Este trabalho nasce da suspeita de que tal pressuposto não é apenas injustificado, mas estruturalmente impossível.

A tese geral que atravessa os artigos reunidos nesta obra pode ser formulada da seguinte maneira: o juízo humano não possui acesso estruturalmente suficiente ao domínio das possibilidades ontológicas para legislar sobre ele de maneira universal. Há limites internos ao próprio aparato cognitivo humano que impedem que concebibilidade, inteligibilidade, análise conceitual ou separabilidade imaginativa funcionem como critérios absolutos do possível.

Importa compreender imediatamente o alcance desta afirmação.

Ela não constitui defesa de irracionalismo. Não é uma negação da ciência, nem um ceticismo vulgar sobre a possibilidade do conhecimento. Não pretende sustentar que tudo é possível, que toda distinção desaparece ou que a racionalidade é mera ilusão. O objetivo desta obra é mais preciso e mais restrito: demonstrar que certas pretensões fundacionais

da epistemologia moderna dependem de pressupostos que não podem ser sustentados quando os próprios limites estruturais do pensamento são levados suficientemente a sério.

O que se questiona aqui não é o funcionamento local do entendimento humano, mas sua pretensão de universalidade ontológica.

O entendimento funciona. A experiência é possível. A ciência produz conhecimento. A lógica opera. A matemática mantém sua eficácia formal.

Mas nada disso implica que as estruturas cognitivas humanas esgotem o espaço do possível.

A passagem do epistêmico ao ontológico — da concebibilidade à possibilidade, da análise conceitual à estrutura do real, da separabilidade imaginativa à distinção ontológica — constitui o verdadeiro alvo desta investigação.

Em outras palavras: este trabalho não pretende destruir a epistemologia; pretende delimitar seu alcance.

A modernidade filosófica frequentemente tratou os limites do pensamento como limites do ser. Esta obra sustenta o contrário: os limites do pensamento são apenas limites do pensamento.

O núcleo problemático que motiva esta investigação pode ser formulado por meio de uma questão aparentemente simples: o que exatamente autoriza o pensamento humano a converter suas próprias estruturas internas em critérios universais da realidade?

Por que deveríamos aceitar que:

- tudo aquilo que existe deve ser concebível;
- tudo aquilo que é possível deve ser representável;
- toda distinção real deve corresponder a separabilidade imaginativa;
- toda relação ontológica deve ser inteligível para as categorias humanas;
- toda modalidade possível deve ser acessível à estrutura fenomenológica de nossa experiência?

A filosofia moderna ofereceu respostas diferentes a estas perguntas, mas raramente questionou o direito de formulá-las.

Hume, por exemplo, transforma a concebibilidade em critério modal. Se algo pode ser claramente concebido sem contradição, então sua existência é possível. A imaginação torna-se tribunal do possível.

Kant desloca o problema, mas preserva sua estrutura. O entendimento humano não legisla diretamente sobre as coisas em si, mas sobre todas as experiências possíveis. As categorias transcendentais tornam-se condições universais da objetividade.

A metafísica analítica contemporânea frequentemente herda ambos os movimentos: ora apelando à concebibilidade modal, ora à análise conceitual, ora à separabilidade lógica, ora à inteligibilidade estrutural como fundamento para inferências ontológicas.

Esta obra sustenta que tais inferências dependem de uma suposição fundamentalmente ilegítima: a suposição de homogeneidade estrutural entre o campo do pensamento e o campo do ser.

É precisamente esta homogeneidade que os artigos subsequentes procuram desfazer.

A estratégia empregada ao longo desta obra não é empírica no sentido ordinário do termo. Embora muitos dos argumentos utilizem casos fenomenológicos, exemplos perceptivos ou situações-limite, o objetivo não é derivar conclusões metafísicas diretamente de dados empíricos. A investigação opera de maneira imanente e transcendental.

Isto significa que os sistemas examinados são confrontados não por elementos externos a seus próprios princípios, mas por consequências internas que emergem quando seus pressupostos são aplicados de modo suficientemente rigoroso.

O método pode ser descrito como uma forma de crítica transcendental negativa.

Parte-se das pretensões explícitas de um sistema:

- universalidade transcendental em Kant;
- equivalência entre concebibilidade e possibilidade em Hume;
- separabilidade como fundamento da distinção ontológica;
- distinção entre relações internas e externas na metafísica analítica;

para mostrar que essas pretensões geram estruturas contraditórias, insuficientes ou autor-referencialmente instáveis quando levadas às suas consequências extremas.

Não se trata, portanto, de rejeitar arbitrariamente tais sistemas.

Ao contrário: trata-se de levá-los mais a sério do que eles próprios conseguem suportar.

Há, contudo, um segundo aspecto metodológico que precisa ser explicitado desde o início.

Os argumentos desenvolvidos nesta obra dependem profundamente da análise fenomenológica. Isto pode parecer surpreendente, dado que grande parte da tradição analítica contemporânea tende a tratar fenomenologia como domínio descritivo secundário, insuficiente para fundamentar conclusões ontológicas robustas.

Mas esta objeção repousa precisamente sobre uma separação que os artigos seguintes questionam: a separação entre estrutura fenomenológica e estrutura transcendental.

A fenomenologia aqui empregada não é mero inventário psicológico de experiências subjetivas. Ela é tratada como campo de revelação das condições estruturais da concebibilidade.

Quando se analisa, por exemplo, a diferença entre um sujeito cuja cegueira consiste em experiência visual homogênea e outro para quem o domínio visual inteiro está ausente, o objetivo não é produzir taxonomia clínica da percepção. O objetivo é revelar que diferentes estruturas fenomenológicas implicam diferentes espaços de concebibilidade, diferentes possibilidades analíticas e diferentes horizontes transcendentais.

A fenomenologia torna-se relevante não por fornecer conteúdos empíricos, mas porque revela os limites internos do que pode ser pensado a partir de determinadas estruturas de experiência.

Isto conduz à primeira grande tese positiva desta obra:

não existe um único espaço transcendental universalmente compartilhado por todos os sujeitos cognoscentes possíveis.

Há, ao contrário, pluralidade de estruturas transcendentais possíveis, cada qual delimitando:

- seus próprios horizontes de concebibilidade;
- suas próprias formas de análise conceitual;
- seus próprios limites fenomenológicos;
- suas próprias impossibilidades estruturais.

A universalidade transcendental kantiana torna-se, assim, historicamente vulnerável e estruturalmente fragmentada.

A consequência mais importante desta fragmentação transcendental é a limitação radical da autoridade modal do juízo humano.

Grande parte da tradição moderna pressupõe alguma forma de conservadorismo modal: aquilo que pode existir deve, ao menos em princípio, ser acessível ao pensamento.

Mesmo quando se admite a existência de coisas atualmente desconhecidas, assume-se que elas permanecem potencialmente inteligíveis para as estruturas fundamentais do entendimento humano.

Esta obra nega precisamente esta pressuposição.

Pode haver — e os artigos subsequentes sustentam que necessariamente há — formas de realidade estruturalmente inacessíveis a determinados regimes de concebibilidade.

Importa compreender que esta inacessibilidade não é mera ignorância contingente.

Não se trata de:

- falta temporária de informação;
- limitação tecnológica;
- insuficiência empírica;
- ausência provisória de teoria adequada.

A inacessibilidade em questão é transcendental e estrutural.

Há possibilidades que certos sujeitos não podem conceber não porque lhes falte inteligência, mas porque sua própria estrutura fenomenológica impossibilita a formação das categorias necessárias para tal concepção.

É isto que o primeiro artigo denomina *aprisionamento epistêmico.*

O conceito é central para toda a obra.

Uma estrutura cognitiva pode tornar-se saturada de tal modo por determinadas categorias originárias que alternativas estruturais dentro do mesmo domínio tornam-se inconcebíveis.

A impossibilidade não é psicológica. Não é contingente. Não é pragmática.

Ela é constitutiva.

Esta tese possui consequências profundas para toda metafísica fundada em concebibilidade modal.

Se há estruturas fenomenológicas que impossibilitam conceber determinadas possibilidades reais, então: *concebibilidade não pode funcionar como critério universal de possibilidade.*

O espaço do concebível torna-se menor do que o espaço do real.

É neste ponto que a obra se afasta decisivamente tanto do racionalismo clássico quanto do empirismo moderno.

O racionalismo tradicional pressupunha que a estrutura lógica do pensamento refletia a estrutura do ser.

O empirismo moderno, especialmente em Hume, desloca o fundamento para a experiência sensível e para a imaginação combinatória. Contudo, preserva a mesma equivalência fundamental: o possível continua subordinado ao concebível.

A diferença entre as tradições reside apenas no mecanismo de acesso.

Para o racionalista:

- a razão apreende diretamente o espaço modal.

Para o empirista:

- a imaginação combinatória reconstrói esse espaço a partir das impressões.

Em ambos os casos, entretanto, o pensamento continua funcionando como medida do possível.

A crítica desenvolvida neste trabalho dirige-se contra esta pressuposição compartilhada.

A experiência fenomenológica pode exceder a imaginabilidade. A estrutura transcendental pode fragmentar-se. A análise conceitual pode ser retroativamente determinada pela gênese empírica. A separabilidade pode falhar como fundamento da distinção. A inteligibilidade pode ser estruturalmente local.

Tudo isto aponta para uma mesma conclusão:

não há garantia de conservatividade entre o espaço do pensamento e o espaço do ser.

Os artigos dedicados à crítica da separação desenvolvem esta conclusão em direção ontológica mais radical.

Grande parte da ontologia ocidental pressupõe que a multiplicidade do real repousa sobre algum tipo de separação entre entidades.

A distinção entre objetos, partes, propriedades, relações e indivíduos é frequentemente pensada mediante fronteiras ontológicas relativamente estáveis.

A mereologia clássica, a lógica de primeira ordem e a metafísica analítica contemporânea dependem profundamente desta pressuposição.

Mas o que exatamente significa afirmar que duas coisas estão separadas?

A análise desenvolvida nos artigos III e IV procura mostrar que separação não possui estatuto ontológico suficientemente estável para funcionar como fundamento primitivo da distinção.

A dificuldade central pode ser formulada assim:

se a separação entre A e B é algo, então ela deve localizar-se:

- em A;
- em B;
- entre A e B;
- ou em alguma relação adicional.

Cada alternativa gera dificuldades estruturais:

- regressão infinita;
- circularidade;
- dependência relacional não fundamentada;
- ou dissolução da própria distinção que a separação pretendia explicar.

A consequência não é necessariamente monismo simples.

Os artigos seguintes insistem repetidamente que:

há distinção sem separação.

Esta formulação exige cautela.

Ela não significa que tudo é idêntico. Significa apenas que a diferença não se funda necessariamente em cortes ontológicos absolutos.

A multiplicidade pode ser anterior à fronteira. A distinção pode preceder a separabilidade. A diferenciação pode existir sem limites ontológicos rígidos.

O pensamento moderno frequentemente projetou sobre o ser as operações de recorte que pertencem ao próprio entendimento.

A separação seria menos uma característica ontológica primitiva do real do que uma tecnologia cognitiva de estabilização discursiva.

Em diversos momentos, esta obra aproxima-se de tradições filosóficas historicamente muito distintas.

Há afinidades evidentes com:

- a crítica hegeliana das determinações fixas;
- a fenomenologia husserliana;
- a destruição heideggeriana da metafísica;
- as críticas bradleyanas às relações;
- certas teses da filosofia francesa contemporânea;
- críticas pragmatistas da analiticidade;
- e discussões contemporâneas sobre incomensurabilidade conceitual.

Entretanto, o projeto aqui desenvolvido não coincide integralmente com nenhuma destas tradições.

A obra procura operar numa região híbrida entre:

- fenomenologia;
- metafísica modal;
- epistemologia transcendental;
- crítica da ontologia analítica;
- e dialética especulativa.

O objetivo não é substituir um sistema por outro sistema fechado.

O objetivo é revelar uma limitação estrutural comum a grande parte da tradição epistemológica moderna: a incapacidade de distinguir adequadamente entre limites do pensamento e limites do ser.

Importa ainda esclarecer o estatuto das conclusões negativas desenvolvidas ao longo dos artigos.

Muitas das teses defendidas aqui possuem caráter destrutivo:

- a concebibilidade não funda possibilidade;
- a separabilidade não funda distinção;
- a universalidade transcendental colapsa;
- a distinção entre relações internas e externas torna-se instável;

- a análise conceitual revela dependência fenomenológica.

Mas a obra não pretende permanecer apenas na negatividade.

Ao fundo destas críticas encontra-se uma hipótese ontológica positiva.

Esta hipótese pode ser formulada provisoriamente do seguinte modo:

o real excede estruturalmente as condições humanas de inteligibilidade.

Tal excesso não deve ser confundido com misticismo.

Não se trata de afirmar uma transcendência absoluta inacessível sob toda forma possível.

A tese é mais restrita.

O que se afirma é que:

- nenhum regime transcendental particular pode reivindicar universalidade absoluta;
- nenhuma estrutura fenomenológica local pode funcionar como medida completa do possível;
- nenhum aparato conceitual pode garantir coincidência integral entre inteligibilidade e realidade.

Há sempre excedente ontológico em relação ao concebível.

A noção de excedente ontológico desempenha papel decisivo em toda a obra.

Ela aparece inicialmente sob a forma de experiências fenomenais que resistem à individuação.

O segundo artigo, por exemplo, sustenta que certas impressões não podem ser convertidas em ideias porque saturam o campo cognitivo de maneira contínua e homeomérica.

Nestes casos, o problema não é falta de conteúdo. É excesso de presença.

A imaginação falha não porque haja pouco material, mas porque há material demais para que o primeiro recorte possa ocorrer.

Esta tese possui importância que ultrapassa a crítica ao empirismo.

Ela sugere algo mais profundo:

as condições de representabilidade são mais restritivas do que as condições de existência.

Algo pode existir fenomenologicamente sem tornar-se representável conceitualmente.

O real não depende de sua discretização para existir. O pensamento, porém, depende dela para operar.

Esta assimetria constitui um dos motivos centrais da obra.

Outro aspecto fundamental do projeto diz respeito à historicidade das estruturas transcendentais.

A filosofia transcendental clássica frequentemente tratou as condições da experiência como universais, fixas e invariantes.

Mas os argumentos desenvolvidos no primeiro artigo sugerem algo radicalmente diferente.

Estruturas transcendentais podem:

- contrair-se;
- transformar-se;
- perder dimensões;
- tornar-se incapazes de certas operações conceituais;
- modificar o próprio espaço do concebível.

O transcendental deixa de ser estrutura absoluta e torna-se campo vulnerável.

Isto produz transformação decisiva na própria ideia de filosofia transcendental.

A tarefa filosófica já não consiste em descobrir as condições universais da experiência possível.

Consiste em cartografar:

- múltiplos regimes transcendentais;
- diferentes estruturas fenomenológicas;
- relações assimétricas de acessibilidade conceitual;
- formas de aprisionamento epistêmico;
- e limites locais da inteligibilidade.

A filosofia torna-se geografia das condições de concebibilidade.

Pode-se perguntar por que esta obra assume forma fragmentária em artigos relativamente autônomos, em vez de apresentar-se como sistema único contínuo.

A razão é metodológica.

O problema investigado aqui não admite dedução linear simples.

Cada artigo examina uma região distinta onde a pretensão moderna de autoridade epistemológica revela insuficiência estrutural:

- a universalidade transcendental;
- a teoria empirista da imaginação;
- o conceito de separação;
- a mereologia clássica;
- a relação entre concebibilidade e modalidade;
- o estatuto ontológico das fronteiras;

- os pressupostos da individuação.

Essas regiões são interdependentes, mas não deriváveis umas das outras por cadeia única de inferências.

O movimento do livro é mais próximo de uma convergência crítica.

Diferentes linhas argumentativas apontam repetidamente para a mesma conclusão geral:

o pensamento humano não possui posição arquimediana a partir da qual possa legislar universalmente sobre o domínio do possível.

A importância filosófica desta conclusão não deve ser subestimada.

Grande parte da tradição metafísica ocidental construiu-se sobre a confiança de que:

- o ser é inteligível;
- a inteligibilidade coincide fundamentalmente com a estrutura do pensamento;
- e a razão humana possui acesso privilegiado a esta coincidência.

A crise desta confiança não produz necessariamente niilismo.

Pode produzir algo mais interessante:

uma metafísica da limitação estrutural.

Nesta perspectiva:

- a razão continua válida localmente;
- a ciência continua possível;
- a lógica continua operante;
- mas nenhuma dessas estruturas pode converter-se automaticamente em tribunal ontológico universal.

A filosofia deixa de ser soberania epistemológica.

Torna-se investigação dos limites internos da inteligibilidade.

Há, finalmente, uma consequência existencial que atravessa silenciosamente toda esta obra.

Se os limites do concebível não coincidem com os limites do real, então a experiência humana ocupa posição muito menos central do que a modernidade frequentemente supôs.

Não somos medida transcendental do ser.

Nossas categorias podem ser locais. Nossas formas de análise podem ser históricas. Nossos horizontes fenomenológicos podem ser contingentes. Nossas estruturas lógicas podem operar apenas dentro de regimes específicos de estabilização ontológica.

Esta conclusão não diminui o pensamento humano.

Ela apenas o reinscreve dentro do real em vez de colocá-lo acima dele.

O pensamento deixa de ser fundamento absoluto. Torna-se evento interno ao próprio campo ontológico que tenta compreender.

Os artigos que seguem desenvolvem estas teses mediante análises sucessivas de diferentes pressupostos da epistemologia moderna.

ARTIGO I

Da Homonímia Fundamental e da Ruína do Sujeito Transcendental

Investigação acerca dos limites internos da filosofia crítica, deduzidos da análise fenomenológica de modalidades irredutíveis de experiência sensível, com particular atenção à impossibilidade de transcategorização e à retroatividade necessária da analiticidade

§1. Exposição do Problema

A revolução que Kant operou no domínio da filosofia especulativa consiste, em sua substância mais própria, em ter deslocado a questão fundamental da metafísica: não mais o que são as coisas em si mesmas, mas quais são as condições sob as quais algo pode ser dado à experiência. O sujeito transcendental — essa estrutura formal e universal que precede toda experiência particular e a torna possível — é o nome que Kant confere ao conjunto dessas condições. As formas puras da intuição sensível, o espaço e o tempo, determinam como qualquer objeto pode aparecer. As categorias do entendimento determinam como qualquer objeto pode ser pensado. E o princípio supremo que unifica ambas as ordens declara que as condições de possibilidade da experiência são simultaneamente as condições de possibilidade dos objetos da experiência.

Ora, este princípio pressupõe algo que raramente é enunciado com clareza suficiente: que há uma homogeneidade de fundo na estrutura fenomenológica dos sujeitos cognoscentes. É porque essa estrutura é formalmente idêntica em todos os sujeitos possíveis que as condições transcendentais podem reivindicar universalidade. Mas o que ocorre quando esta homogeneidade pressuposta não se verifica? O que ocorre quando dois sujeitos, submetidos aparentemente ao mesmo domínio de experiência, revelam estruturas fenomenológicas não apenas diferentes, mas mutuamente excludentes e, em um sentido preciso que será determinado abaixo, mutuamente inconcebíveis?

Esta investigação sustenta que tais casos não são anomalias empíricas que a filosofia transcendental pode ignorar como pertencentes a uma psicologia dos casos-limite. São antes contra-exemplos internos — isto é, situações em que o próprio sistema kantiano, quando aplicado à extensão total dos casos que ele mesmo declara cobrir, gera contradições que nenhum recurso aos mecanismos internos do sistema pode dissolver. A estratégia não é empírica. É imanente.

§2. Das Duas Modalidades de Cegueira e da Distinção que Delas se Origina

Consideremos dois sujeitos, distintos não por grau mas por natureza, no que concerne à sua relação com o domínio visual da experiência sensível.

O primeiro sujeito — a quem denominaremos $Cego_1$ — é aquele que possui campo visual, porém homogêneo: uma experiência qualitativa uniforme, extensamente espacial, que se apresenta como negrume ou como equivalente qualia, sem diferenciação interna alguma. Este sujeito tem espaço visual; mas este espaço não oferece multiplicidade, apenas unidade indivisa. Que tal condição possa advir seja por configuração congênita, seja por acidente que suprima simultaneamente a visão e a memória da visão — sobre isso não há necessidade de prolongar-se: o que importa é a estrutura fenomenológica resultante, não a história causal que a produziu.

O segundo sujeito — $Cego_2$ — é aquele para quem não há campo visual de nenhuma espécie. Não uma escuridão, não um vazio qualificado, não a ausência de diferenciação dentro de um domínio ainda presente: mas a ausência do domínio mesmo. A privação não é de conteúdo dentro de uma modalidade; é da modalidade inteira. Denotemos esta condição por $\emptyset_v$ — privação total do visual enquanto tal.

A distinção entre esses dois sujeitos não é uma distinção de grau dentro de uma escala comum. É uma distinção de estrutura. O primeiro tem espaço visual sem multiplicidade; o segundo não tem espaço visual. E esta diferença estrutural, embora empiricamente verificável, carrega consequências que são da ordem transcendental — pois ela afeta não o conteúdo, mas a forma da experiência possível no domínio em questão.

§3. Da Homonímia Fundamental

Quando ambos os sujeitos empregam o termo *cegueira* e formulam o juízo *o cego não vê*, ocorre algo que a análise lógica superficial não detecta, mas que um exame mais detido revela como paradoxo de primeira grandeza.

Para o $Cego_1$, *cegueira* designa a experiência homogênea X. *Não ver* significa ter X — ter um campo visual desprovido de diferenciação. O juízo *o cego não vê* é, para este sujeito, analítico: o predicado está contido no sujeito, pois o que se entende por *cego*, neste caso, é precisamente alguém para quem *ver* — entendido como discriminação visual de objetos diferenciados — é impossível. A negação da visão está inscrita na constituição mesma do conceito.

Para o $Cego_2$, *cegueira* designa a privação $\emptyset_v$. *Não ver* significa ter $\emptyset_v$ — ter ausência de campo visual. O juízo é igualmente analítico, e pela mesma razão formal: o predicado está contido no sujeito.

Dois juízos analíticos, duas predicações contidas em seus sujeitos — e, no entanto, os

conceitos predicados são mutuamente excludentes. Pois X — campo visual homogêneo — e $\emptyset_v$ — ausência de campo visual — não são variações de um mesmo gênero: são estruturas que não admitem instância comum. Ter X é não ter $\emptyset_v$; ter $\emptyset_v$ é não ter X. A identidade linguística — a palavra *cegueira*, o juízo *o cego não vê* — encobre uma heterogeneidade conceitual que é, no sentido mais preciso, irredutível.

A isto denomino *Homonímia Fundamental*: não uma ambiguidade semântica que a análise possa resolver mediante distinção de sentidos, mas uma homonímia inscrita na estrutura mesma dos conceitos — uma identidade de rótulo que mascara uma incompatibilidade de conteúdo fenomenológico. E o que distingue esta homonímia de uma simples equivocidade semântica é que cada um dos dois conceitos é internamente coerente, analiticamente articulado, e aparentemente universal dentro dos horizontes do sujeito que o emprega.

§4. Da Retroatividade da Analiticidade

Esta observação conduz a uma consequência que atinge o nervo da arquitetônica kantiana.

Kant afirma que nos juízos analíticos não é necessário sair do conceito para encontrar o predicado: a análise do sujeito é suficiente para extrair o que já estava nele contido. E afirma, além disso, que esta possibilidade de análise é ela mesma a priori — isto é, independente de qualquer experiência particular. Posso ter adquirido o conceito empiricamente; mas, uma vez que o tenho, sua análise procede segundo leis puramente lógicas.

Ora, o caso que acabamos de examinar demonstra que esta independência não é garantida. A possibilidade de extrair *não ver* de *cego* — a própria análise lógica — já pressupõe que se determinou, por via empírica, o que constitui o domínio visual para o sujeito em questão. Para o $Cego_1$, a análise extrai X; para o $Cego_2$, a análise extrai $\emptyset_v$. Não é que ambos extraem o mesmo conteúdo lógico a partir de experiências diferentes: extraem conteúdos diferentes porque a constituição empírica de seus campos fenomenológicos determinou, de modo irremediável, o que há para extrair.

A gênese empírica não é, portanto, indiferente à validade transcendental. Ela determina o espaço mesmo do que pode ser analiticamente derivado. O empiricamente constituído não fornece apenas o material sobre o qual o entendimento opera: ele estrutura internamente as operações que o entendimento pode realizar. A analiticidade não precede a experiência — ela é retroativamente fixada por ela.

Mais grave ainda: esta retroatividade não é revisável. Não se trata de que o sujeito, com maior reflexão, poderia corrigir a determinação empírica de seu conceito e alcançar uma análise mais pura. A estrutura fenomenológica que constituiu o conceito é constitutiva da análise mesma. Não há análise mais profunda disponível que contorne esta determinação; ela não é uma camada superficial sobre um núcleo lógico puro, mas o núcleo mesmo.

§5. Do Aprisionamento Epistêmico e da Impossibilidade de Transcategorização

A consequência mais radical do que precede não é, porém, a retroatividade da analiticidade em si mesma, mas o que dela resulta quando consideramos a relação entre os dois sujeitos e as possibilidades conceituais disponíveis a cada um.

Tomemos em consideração três posições epistêmicas distintas.

O sujeito vidente possui campo visual diferenciado V. A partir desta posição, pode conceber a cegueira por dois caminhos distintos: por homogeneização — imaginando V tornando-se uniforme, destituído de diferenciação — chega à cegueira do tipo X; por negação total — concebendo a ausência da própria modalidade visual, tal como não possui ecolocalização sem por isso experienciar ausência de algo — chega à cegueira do tipo $\emptyset_v$. Possui, portanto, flexibilidade epistêmica: ambas as modalidades de cegueira estão dentro de seu horizonte conceitual.

O $Cego_2$, a partir de $\emptyset_v$, pode conceber a cegueira do tipo X por adição: concebe que poderia haver algo onde há ausência, mas que este algo fosse homogêneo. Também possui certa flexibilidade: o que não tem pode, ao menos, ser imaginado como possível variante de sua condição.

O $Cego_1$, porém, encontra-se numa posição radicalmente diferente. Para ele, X é todo o domínio visual. Não é algo *dentro* do campo visual; é o campo visual mesmo. X não é uma determinação do espaço visual entre outras possíveis: é o espaço visual. Pedir a este sujeito que conceba $\emptyset_v$ — a ausência de campo visual — é pedir que conceba a ausência do único referente que possui para o que seja *visual*. Mas conceber a ausência de um domínio pressupõe que se possua algum conceito desse domínio independente da própria experiência que se tem dele — e é precisamente este conceito independente que o $Cego_1$ não possui.

A impossibilidade não é psicológica. Não é que o $Cego_1$ seja menos inteligente, ou menos reflexivo, ou menos disposto ao esforço conceptual. A impossibilidade é estrutural: resulta da maneira como categorias fenomenológicas funcionam quando saturam completamente um domínio. Quando uma categoria ocupa todo um domínio — quando X é todo o visual — ela não deixa espaço conceitual para a concepção de alternativas estruturais nesse domínio. A negação de X, no interior dos recursos conceituais disponíveis ao $Cego_1$, só poderia produzir visão diferenciada V — pois X foi categorizado como a negação de V. Mas V é precisamente o que o $Cego_1$ nunca experienciou; e a dupla negação que retornaria a V não retorna a nenhum conteúdo fenomenológico disponível.

Denomino este fenômeno *aprisionamento epistêmico*, e a incapacidade que o constitui, *impossibilidade de transcategorização*: a incapacidade estrutural de conceber categorias alternativas no mesmo domínio fenomenológico, resultante do modo como uma categoria primeira saturou esse domínio na constituição originária.

§6. Do Caráter Histórico e Vulnerável do Campo Transcendental

Há um caso limite que aprofunda ainda mais esta conclusão, e ao qual é necessário dar atenção específica.

Considere-se um sujeito que foi vidente, e que por acidente perde simultaneamente a visão e a memória da visão. Em seu estado anterior — chamemo-lo S_1 — era vidente; possuía campo epistêmico aberto; concebia a cegueira como possibilidade. Em seu estado posterior — S_2 — é $Cego_1$; possui campo epistêmico fechado em X; a visão diferenciada não é negada, não é julgada falsa, não é colocada em dúvida — é simplesmente inconcebível.

A transição de S_1 a S_2 foi produzida por um evento empírico contingente. Mas o que este evento produziu não foi uma mudança empírica no conteúdo da experiência, preservada a forma transcendental: foi uma transformação do campo transcendental mesmo. As condições de possibilidade do pensamento no domínio visual mudaram. O espaço do concebível contraiu-se. Possibilidades que existiam em S_1 desapareceram em S_2 — não como possibilidades não realizadas, mas como possibilidades que não podem mais ser sequer pensadas.

Ora, se o transcendental pode ser mutilado por eventos empíricos contingentes — se o campo das condições de possibilidade é ele mesmo sujeito à história — então o transcendental não é o que Kant entendia por esse nome. O transcendental kantiano é condição não condicionada, estrutura imune ao devir, forma universal independente de todo conteúdo particular. O que o caso acima revela é uma estrutura radicalmente diferente: um campo epistêmico historicamente vulnerável, dependente de memória, de corpo, de configurações fenomenológicas específicas — capaz de contrair-se, de perder dimensões, de tornar-se irreversivelmente menor.

Isto não é o sujeito transcendental de Kant. É algo que a filosofia crítica não tem recursos para pensar — porque esses recursos pressupõem precisamente a estabilidade que está aqui em questão.

§7. Das Objeções Previsíveis e das Respostas que Merecem

Poder-se-ia objetar que os casos de $Cego_1$ e $Cego_2$ são variações empíricas sobre uma estrutura transcendental comum, e que a diversidade de conteúdos fenomenológicos não compromete a universalidade das formas da intuição e das categorias. A objeção, porém, pressupõe exatamente o que está em questão: que é possível separar, de modo limpo, forma de conteúdo. Mas nosso caso demonstra que, para o $Cego_2$, não há espaço visual — não um espaço visual com conteúdo diferente do do vidente, mas ausência de espaço visual. A forma da intuição não funciona identicamente; ela está ausente no domínio em questão. E para o $Cego_1$, a aplicação das categorias — unidade, pluralidade, realidade — ao domínio visual é estruturalmente diferente da aplicação que o vidente realiza. Não

há aqui variação empírica: há heterogeneidade da forma mesma.

Poder-se-ia ainda objetar que o esquematismo transcendental resolve o problema, mediando entre categorias puras e intuições empíricas de maneira suficientemente flexível para acomodar diferentes configurações fenomenológicas. Mas o esquematismo pressupõe um domínio já constituído sobre o qual opera; ele explica como categorias se aplicam a intuições temporais, não como surge ou deixa de surgir o próprio domínio de aplicação. Para o $Cego_2$, não há domínio visual a ser esquematizado. O esquematismo não alcança este caso; e mesmo que se postulasse um esquema diferente para cada sujeito, a questão se deslocaria imediatamente: o que determina qual esquema se aplica a qual sujeito? Se é a experiência empírica, retornamos à dependência constitutiva que a objeção pretendia evitar; se é algo transcendental, então o transcendental não é universal, mas plural — o que é precisamente a conclusão que se pretende refutar.

Poder-se-ia, finalmente, objetar que análise fenomenológica descritiva não possui força normativa transcendental, e que variações em relatos subjetivos não implicam variações nas condições lógicas de possibilidade. Mas esta objeção interpreta mal a natureza do argumento. Não se trata de opor fenomenologia empírica a lógica transcendental. Trata-se de revelar uma inconsistência interna: o sistema kantiano declara que as condições de possibilidade da experiência são universais, e que os juízos analíticos têm validade a priori independente da experiência. Nosso caso mostra que, quando o sistema é aplicado à extensão plena de casos que ele mesmo declara cobrir — toda experiência possível — ele gera conceitos analiticamente articulados cujos conteúdos são mutuamente incompatíveis, e sujeitos para os quais certas possibilidades conceituais são estruturalmente inacessíveis. Isto não é um fato empírico exterior ao sistema: é uma contradição que emerge de dentro, quando o sistema é levado a sério.

§8. Das Consequências para a Distinção entre Analítico e Sintético

Uma consequência que merece menção separada é o que este argumento produz sobre a distinção kantiana entre juízos analíticos e sintéticos a priori.

Kant a estabelece como distinção absoluta, fundada em lógica pura: juízos analíticos são aqueles em que o predicado está contido no sujeito; juízos sintéticos são aqueles em que o predicado acrescenta algo ao sujeito que não estava nele. E a possibilidade de reconhecer que o predicado está contido no sujeito — a possibilidade da análise — é ela mesma a priori.

Mas a retroatividade da analiticidade demonstra que esta possibilidade não é a priori: ela é determinada, de modo irremediável, pela constituição fenomenológica específica do sujeito que analisa. O juízo *o cego não vê* é analítico para ambos os sujeitos — e os conteúdos extraídos pela análise são incompatíveis. A analiticidade não é uma propriedade lógica pura do juízo; é uma propriedade relacional, indexada à estrutura fenomenológica

do sujeito que o formula.

Isto aproxima, de modo inesperado, Kant de uma conclusão que a filosofia do século seguinte chegaria por outros caminhos: que a distinção entre analítico e sintético é menos absoluta do que a arquitetônica crítica requer. Mas o caminho percorrido aqui é diferente, e a conclusão mais fina: não se trata de holismo epistêmico, nem de pragmatismo sobre significado, mas de fragmentação transcendental — a demonstração de que há uma pluralidade de espaços de analiticidade possível, determinada por configurações fenomenológicas irredutíveis entre si.

§9. Conclusão: Da Pluralidade Transcendental

O que este artigo estabeleceu pode ser enunciado com precisão.

O sujeito transcendental kantiano prometia universalidade: as mesmas formas da intuição, as mesmas categorias, a mesma estrutura de possibilidades conceituais para qualquer sujeito cognoscente possível. Esta universalidade depende de uma homogeneidade fenomenológica de fundo que não é demonstrada, mas pressuposta.

A Homonímia Fundamental revela que conceitos aparentemente idênticos podem encobrir estruturas lógicas mutuamente incompatíveis, determinadas por experiências fenomenológicas específicas — de modo que dois juízos analíticos com o mesmo rótulo linguístico extraem conteúdos que não admitem instância comum.

A retroatividade da analiticidade revela que a possibilidade de análise conceitual — que deveria ser a priori — é constitutivamente determinada pela gênese empírica do conceito, de tal modo que a separação kantiana entre gênese e validade colapsa em casos-limite.

O aprisionamento epistêmico revela que certas posições fenomenológicas impossibilitam estruturalmente a concepção de alternativas categoriais no mesmo domínio, não por limitação contingente, mas por consequência necessária do modo como categorias saturam domínios fenomenológicos.

A vulnerabilidade histórica do campo transcendental revela que as condições de possibilidade da experiência não são imunes ao devir empírico: podem contrair-se, podem perder dimensões, podem ser transformadas por eventos contingentes — o que as destitui do estatuto de condições não condicionadas que o projeto crítico lhes atribui.

A consequência não é ceticismo. O entendimento funciona; a experiência é possível; a ciência é realizável. Mas o fundamento não é o que Kant supunha. Não há um sujeito transcendental universal: há uma pluralidade de estruturas transcendentais possíveis, cada uma com seus horizontes de concebibilidade, seus espaços de analiticidade, seus aprisionamentos categoriais, sua vulnerabilidade histórica específica.

A filosofia transcendental permanece possível. Mas deve abandonar a pretensão de universalidade em favor de uma tarefa diferente e mais humilde: a cartografia das estruturas transcendentais possíveis, de suas relações assimétricas de acessibilidade mútua, e

dos limites que cada uma impõe ao que pode ser concebido, analisado e pensado.

Esta é a consequência que a Homonímia Fundamental impõe. E ela é devastadora não por vir de fora, mas por emergir do interior do sistema que pretende refutar.

Referências: Kant, Crítica da Razão Pura (A/B); Husserl, Lições sobre a Consciência Interna do Tempo; Hume, Tratado da Natureza Humana.

ARTIGO II

Da Saturação do Dado e do Colapso da Teoria das Ideias enquanto Cópias

Demonstração da insuficiência estrutural do princípio empírico da derivação, mediante análise da continuidade fenomenal e das condições transcendentais de individuação que o empirismo pressupõe sem poder fundar

§1. Exposição da Tese a Refutar

Entre os princípios que governam a epistemologia de David Hume, nenhum ocupa posição mais fundamental do que aquele a que se pode denominar Princípio da Cópia: toda ideia legítima deriva de uma impressão sensível correspondente, sendo sua reprodução enfraquecida e desbotada. Impressões são as percepções vivas e imediatas; ideias são seus vestígios — cópias que a mente conserva quando a impressão originária já não está presente. A legitimidade de qualquer conteúdo conceitual depende, neste quadro, de que se possa rastrear sua origem até alguma impressão da qual constitui reprodução.

Este princípio não é apenas psicológico. Ele sustenta a metafísica modal de Hume inteira: o que é concebível é o que é imaginável, o que é imaginável é o que a mente pode combinar a partir de cópias de impressões, e o que pode ser assim combinado determina o espaço do possível. A concebibilidade legisla sobre a possibilidade. E a concebibilidade, por sua vez, é função da riqueza das impressões disponíveis e da capacidade combinatória da imaginação.

Hume reconhece que ideias muito gerais oferecem dificuldade à imaginação. A explicação que propõe é a seguinte: quando uma qualidade se torna excessivamente geral e é partilhada por grande número de particulares, ela não conduz a mente a nenhum deles de modo determinado; ao contrário, apresentando simultaneamente multiplicidade excessiva de alternativas, impede que a imaginação se fixe em objeto único. A ideia geral falha por excesso de alternativas — por proliferação de candidatos à determinação.

Este artigo sustenta que tal diagnóstico, embora parcialmente correto, é superficial e, em seu núcleo explicativo, invertido. Há casos em que a imaginação não falha por excesso de alternativas discretas, mas porque não há alternativas discretas alguma a inspecionar. A impressão não é pobre; é excessivamente rica. Não oferece pouco material; oferece material irrecortável. E é precisamente esta riqueza sem articulação — esta saturação — que impede a formação da ideia. O Princípio da Cópia colapsa não onde a experiência é rarefeita, mas onde ela é mais plena.

§2. Do Pressuposto Oculto na Teoria Humeana

Antes de avançar para os casos de saturação, é necessário tornar explícito um pressuposto que a teoria de Hume contém sem jamais tematizar. O Princípio da Cópia afirma que toda ideia deriva de uma impressão; mas a possibilidade de derivar — de copiar — exige que a impressão seja discretizável, isto é, que ela se ofereça como um conjunto de unidades distinguíveis entre as quais a mente possa eleger, recortar e reproduzir.

Hume não pergunta pelas condições sob as quais uma impressão pode ser copiada. Supõe tacitamente que toda impressão vem já articulada em elementos que a imaginação pode trabalhar: cores determinadas, sons distintos, qualidades separáveis. O ato de copiar pressupõe que haja algo a copiar — uma unidade delimitada, uma figura sobre um fundo, um conteúdo distinguível de seus vizinhos.

Ora, este pressuposto não é trivial. Ele equivale a assumir que toda impressão já vem individuada — que o dado empírico se apresenta sempre como já recortado, já discreto, já apto à operação de reprodução que a teoria exige. E é exatamente esta assunção que os casos de saturação fenomenal colocam em xeque.

Há impressões que não se apresentam como elementos distinguíveis, mas como totalidades contínuas sem articulações internas privilegiadas. Nesses casos, a questão não é qual elemento escolher para copiar, mas como iniciar o recorte que tornaria possível qualquer escolha. A imaginação não encontra candidatos à seleção; encontra um campo sem bordas internas. E onde não há bordas internas, não há unidades; e onde não há unidades, não há cópias possíveis — não por limitação da faculdade imaginativa, mas por impossibilidade estrutural anterior a qualquer exercício dessa faculdade.

§3. O Caso do Espaço e da Infinidade das Retas

Consideremos dois casos que Hume trataria como análogos em dificuldade, e que são, no entanto, radicalmente distintos em natureza.

Imaginar duas retas perpendiculares entre si é uma tarefa que a imaginação pode realizar — com esforço, pois exige determinação de ângulo, distinção das duas direções, articulação da relação que as une. A dificuldade é real, mas é a dificuldade de determinar conteúdo específico dentro de um espaço de alternativas que já se apresentam como discretas.

Imaginar a totalidade das retas passando por um ponto dado é outra coisa inteiramente. Segundo Hume, esta tarefa deveria ser mais difícil em razão do maior número de alternativas — pois são infinitas, ao passo que no caso anterior eram apenas duas. Mas o que de fato ocorre é fenomenologicamente inverso: não é que a imaginação enfrenta alternativas em número insuportável. É que ela não encontra alternativas discretas alguma. O espaço, enquanto campo sempre já dado à experiência, não se apresenta como conjunto de retas possíveis entre as quais a imaginação possa percorrer; apresenta-se como contínuo

indiferenciado, anterior a qualquer recorte.

A dificuldade não é de excesso de alternativas, mas de ausência de articulação. O campo espacial não oferece à imaginação uma multiplicidade de elementos discretos dentre os quais eleger — oferece uma totalidade contínua que resiste ao recorte porque não contém, em si mesma, princípio de individuação algum. As retas não estão no espaço aguardando serem imaginadas uma a uma: são operações que o sujeito realiza sobre o contínuo, e que pressupõem, para tanto, critérios de individuação que o contínuo mesmo não fornece.

§4. Da Saturação Fenomenal como Impossibilidade Estrutural

A análise do caso espacial conduz à tese central deste artigo, que pode ser enunciada do seguinte modo: há impressões cuja presença contínua e indiferenciada satura o campo epistêmico, tornando impossível a formação de ideias discretas não por pobreza de material, mas por impossibilidade de recorte.

Estas impressões possuem o que se pode denominar *homeoméria fenomenal*: são constituídas de tal sorte que qualquer parte sua é qualitativamente idêntica ao todo, sem que haja dentro delas articulações, fronteiras ou saliências que pudessem servir de apoio a uma operação de individuação. O campo visual homogêneo — considerado no artigo anterior como caso-limite de experiência perceptiva — é um exemplo. O espaço enquanto forma pura da intuição é outro. A presença sonora que preenche inteiramente o campo auditivo é um terceiro.

Em todos estes casos, o que bloqueia a formação da ideia não é ausência de impressão — é excesso de impressão sem estrutura interna. A imaginação, para Hume, é uma faculdade de recombinação; mas recombinar exige elementos, e elementos exigem bordas. Onde o dado é contínuo e homeomérico, não há bordas, não há elementos, não há possibilidade de recombinação — e portanto não há ideia possível.

A impossibilidade não é psicológica. Não é que a imaginação, nestes casos, seja sobrecarregada e falhe por excesso de trabalho. É que as condições que tornariam possível qualquer trabalho imaginativo estão ausentes. A imaginação não tem onde apoiar o primeiro recorte; e sem o primeiro recorte, não há segundo, não há sequência, não há ideia.

§5. Da Inversão Necessária do Diagnóstico Humeano

A consequência que se segue desta análise é uma inversão completa da explicação proposta por Hume para a dificuldade das ideias gerais.

Hume sustenta que o geral é difícil de imaginar porque contém pouco conteúdo determinado — porque é fraco, vago, indeterminado. Quanto mais geral, menos a imaginação tem onde se fixar. A ideia falha por insuficiência de determinação.

Mas os casos de saturação fenomenal revelam o oposto: há conteúdos que a imaginação não pode copiar precisamente porque são demasiado determinados, demasiado presentes, demasiado homogeneamente plenos. O espaço não é difícil de imaginar por ser vago; é impossível de copiar como ideia porque está sempre já dado, saturando o próprio campo em que a ideia deveria surgir. A impressão não é pálida; é avassaladora. E é a sua intensidade sem articulação — não a sua palidez — que impede a cópia.

Hume inverteu a relação entre riqueza e imaginabilidade. Supôs que mais impressão significa mais material para a imaginação, e que portanto ideias derivadas de impressões ricas deveriam ser mais fáceis de formar. Mas a saturação demonstra que há um ponto além do qual o acréscimo de conteúdo fenomenal não enriquece as possibilidades da imaginação: destrói as condições de individuação que a imaginação pressupõe para poder operar.

§6. Das Condições Transcendentais que o Empirismo Pressupõe sem Poder Fundar

A análise precedente conduz a uma consequência de ordem filosófica mais ampla, que importa enunciar com precisão.

Para que uma impressão possa ser copiada numa ideia, é necessário que ela seja individuada — que se apresente como uma unidade delimitada, distinguível de seu entorno. Esta individuação não é fornecida pela impressão ela mesma: ela pressupõe critérios de recorte, princípios de discriminação, formas de articulação que determinam onde uma unidade começa e onde termina. Estes critérios não podem ser eles mesmos impressões, pois são o que torna possível que impressões sejam individuadas como unidades; e o que torna possível não pode, sem regressão, ser instância do que torna possível.

Logo, a formação de qualquer ideia — mesmo da mais simples — pressupõe condições que não são empíricas. A imaginação não opera sobre um dado já dado como discreto: ela recebe um contínuo e precisa, para dele extrair unidades, de princípios de individuação que antecedem a experiência e a tornam possível enquanto campo de elementos distinguíveis.

O empirismo humeano não pode fornecer estas condições a partir de seus próprios recursos. Ele pode descrever como ideias são combinadas; não pode explicar como impressões são individuadas de tal modo que possam ser copiadas. A teoria da cópia pressupõe, para funcionar, uma estrutura de discriminação que ela própria não é capaz de fundar — e que pertence, pela sua natureza, à ordem do transcendental.

Hume exige Kant para poder ser Hume. A individuação do dado empírico, que a teoria da cópia pressupõe como condição de possibilidade, aponta diretamente para a necessidade de formas puras da intuição e de sínteses pré-empíricas que articulem o contínuo em unidades passíveis de experiência. O empirismo não pode admitir estas estruturas sem abandonar seus princípios; mas sem elas, o Princípio da Cópia não tem onde apoiar o

primeiro passo de sua operação.

§7. Da Conexão com a Tese Central da Obra

Este resultado articula-se com a tese central que atravessa este trabalho de modo que merece ser explicitado.

O Princípio da Cópia de Hume implica uma equivalência que raramente é enunciada diretamente, mas que governa toda a sua metafísica modal: o domínio do concebível esgota o domínio do possível. O que pode ser imaginado — o que pode ser composto a partir de cópias de impressões — é o que pode existir. O espaço do pensamento é conservativo em relação ao espaço do real.

A saturação fenomenal demonstra que esta equivalência não se sustenta, e demonstra-o de modo mais radical do que uma refutação externa: demonstra-o mostrando que há impressões — portanto conteúdos do real imediatamente dado — que não podem ser copiadas em ideias. O real oferece mais do que o concebível pode abarcar não porque o real seja misterioso ou transcendente, mas porque as condições de formação da ideia são mais restritivas do que as condições de existência da impressão.

Se o real pode oferecer impressões que excedem a capacidade de cópia da imaginação, então o espaço do concebível não é conservativo em relação ao real. Há possibilidades reais — estados de coisas que a experiência oferece diretamente — que o pensamento não pode representar mediante ideia. E se há possibilidades reais que excedem o concebível, então o concebível não pode ser critério do possível. A autoridade do juízo humano sobre o domínio das possibilidades ontológicas é limitada não por algum ceticismo externo, mas por uma impossibilidade estrutural que emerge do interior da teoria que pretendia fundar essa autoridade.

§8. Conclusão

O Princípio da Cópia de Hume colapsa precisamente onde a experiência é mais plena. A teoria da cópia pressupõe que toda impressão se oferece como unidade individuada, apta à reprodução imaginativa; mas há impressões que, pela sua continuidade e homeoméria fenomenal, saturam o campo epistêmico sem oferecer articulações que tornem possível o recorte necessário à formação da ideia.

Nesses casos, a imaginação não falha por incapacidade combinatória, nem por excesso de alternativas discretas. Falha porque as condições transcendentais de individuação, sem as quais nenhuma operação de cópia é possível, estão ausentes — e o empirismo não pode fornecê-las a partir de seus próprios recursos, pois elas pertencem a uma ordem que o empirismo, por princípio, recusa reconhecer.

A consequência para a metafísica modal de Hume é imediata: se o concebível é função das cópias possíveis, e se há impressões que não admitem cópia, então o concebível não

esgota o possível. O juízo não legisla sobre o real. O pensamento não é árbitro da existência. Esta conclusão não é introduzida de fora, por alguma hipótese metafísica adicional: emerge necessariamente do interior do próprio sistema que pretendia negá-la.

Referências: Hume, Tratado da Natureza Humana; Hume, Investigação sobre o Entendimento Humano; Kant, Crítica da Razão Pura (A/B).

ARTIGO III

Da Inexistência Ontológica da Separação e da Ruína do Princípio da Separabilidade

Demonstração, por via dialética, de que separação não é ente, não é relação subsistente e não pode fundar distinções ontológicas, com as consequências que daí se seguem para a mereologia clássica e para a metafísica empirista

§1. Exposição do Princípio a Refutar

No *Tratado da Natureza Humana*, David Hume estabelece como pedra angular de toda a sua filosofia o princípio segundo o qual objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e pela imaginação. A formulação canônica é esta: o que é diferente é distinguível, e o que é distinguível é separável. A transitividade da cadeia é imediata — da diferença segue-se a separabilidade — e as consequências filosóficas são vastas.

O princípio não é mero enunciado psicológico sobre a liberdade da imaginação. É tese metafísica de primeira ordem: a separabilidade conceitual reflete possibilidade ontológica real. Se posso conceber A sem B, então é metafisicamente possível que A exista sem B. Da operação mental — a imaginação separando o que antes estava junto — Hume infere a estrutura do possível. A concebibilidade legisla sobre a modalidade.

Sobre este fundamento erguem-se os argumentos mais célebres de Hume: a negação da necessidade causal, que repousa sobre a separabilidade conceitual entre causa e efeito; a análise das ideias abstratas, que requer que identifiquemos o que é e o que não é separável na imaginação; o assim chamado Ditado de Hume, segundo o qual não há conexões necessárias entre existências distintas, que é precisamente a generalização modal do princípio de separabilidade aplicado a toda a ontologia.

Este artigo sustenta que o princípio é falso — não por possuir contra-exemplos empíricos, não por ser inconsistente com outros enunciados humeanos, mas por impossibilidade ontológica. Mediante análise dialética da natureza da separação, demonstrar-se-á que separação não é ente, não é relação subsistente, não é estado de coisas — que é negação abstrata que, quando examinada com rigor suficiente, revela contradição performativa necessária inscrita em sua própria estrutura. Um princípio que pretende fundar distinções ontológicas não pode ser ele mesmo ontologicamente ininteligível. O Princípio da Separabilidade é.

§2. Da Natureza Ontológica da Separação

Antes de examinar o princípio, é necessário perguntar pelo estatuto ontológico do conceito que lhe serve de fundamento. O que é, afinal, separação? O que designa este termo quando

afirmamos que A está separado de B?

A resposta imediata é que separação designa um estado: o estado em que A e B se encontram após terem sido distinguidos, divididos, afastados. Mas este estado, quando examinado, dissolve-se em análise. Consideremos o caso mais simples: divide-se uma maçã em duas metades. O ato de dividir é evento com começo e fim. Uma vez concluído, o evento já passou. O que permanece são as duas metades — não a separação como algo adicional que subsiste entre elas.

Poder-se-á dizer que as metades continuam separadas mesmo após o ato de divisão. Mas o que significa isso? Significa que ocupam regiões espaciais distintas, que não há continuidade material entre elas, que a distância entre elas é maior do que zero. A separação reduz-se, nesta análise, a relações espaciais e a negações de continuidade. Não emerge como ente adicional ao lado das duas metades — como terceira coisa que estivesse ali, subsistindo entre elas e garantindo sua distinção.

A conclusão que se impõe é a seguinte: separação não tem duração ontológica própria. Ela aparece, na melhor das hipóteses, como negação abstrata — A não está em B, B não está em A — ou como relação espacial derivativa que pressupõe os termos relacionados. Jamais aparece como ente subsistente. E o que não subsiste não pode fundar coisa alguma.

§3. Da Dialética entre o Separado e o Unido

Há uma estrutura dialética na noção de separação que aprofunda esta análise e a conduz a consequências mais radicais.

Suponha-se que A e B são separados. Para que esta afirmação seja inteligível — para que faça sentido perguntar pela relação de separação entre A e B — é necessário que A e B sejam relacionáveis entre si: que estejam no mesmo espaço lógico onde tal pergunta pode ser formulada, que pertençam ao mesmo domínio ontológico dentro do qual a questão de sua relação é significativa. Mas este pertencimento a um domínio comum é já uma forma de união — A e B são unidos enquanto objetos de discurso pertencentes ao mesmo universo, enquanto elementos sobre os quais a mesma predicação pode incidir.

Inversamente, quando A e B são ditos unidos — como partes de um todo — eles só são distinguíveis enquanto partes porque são concebíveis separadamente. Para conceber um todo como possuindo partes, é necessário poder distinguir cada parte das demais; e distingui-las é, segundo Hume, o mesmo que concebê-las separadamente. A união pressupõe a separabilidade das partes unidas.

Esta dialética revela que separação e união não são estados contrários que se excluem mutuamente, mas aspectos mutuamente constitutivos de qualquer relação ontológica. Não há separação pura sem alguma forma de relação que a torna formulável; não há união pura sem alguma forma de distinção que torna as partes concebíveis como partes. O que Hume tomava como fundamento — a separação — revela-se como um dos polos de uma

dialética que nenhum dos polos pode resolver sozinho.

§4. Do Paradoxo da Fronteira

O argumento decisivo, porém, é o que se pode denominar *paradoxo da fronteira* — e é sobre ele que a refutação do Princípio da Separabilidade repousa em sua forma mais rigorosa.

Quando se afirma que A está separado de B, pergunta-se: onde está esta separação? Não está em A — A é apenas A, e nada em A, enquanto tal, contém a relação de estar separado de B como propriedade intrínseca. Não está em B — B é apenas B, pela razão simétrica. A separação, se é algo, está na fronteira entre A e B: no lugar lógico ou espacial onde A termina e B começa, onde um não é o outro.

Seja $\Sigma(A, B)$ a separação entre A e B. Pergunta-se onde está Σ. Quatro casos se apresentam, e nenhum é satisfatório.

1. Se Σ está em A — se a separação é parte ou propriedade de A — então B não contém Σ. Mas então como B pode estar separado de A? A separação de A em relação a B precisaria residir em B tanto quanto em A para que a relação fosse simétrica; e se reside apenas em A, é propriedade unilateral de A que não explica o estado de B. Contradição.

2. Se Σ está em B — o caso é simétrico e igualmente contraditório.

3. Se Σ está *entre* A e B — se há uma fronteira que não é A nem B — então há um terceiro elemento. Mas este terceiro elemento, Σ, deve ele mesmo estar separado de A e de B; caso contrário, confundir-se-ia com um deles. Logo há separações $\Sigma(\Sigma, A)$ e $\Sigma(\Sigma, B)$, que requerem novas fronteiras, que requerem novas separações, e assim ao infinito. A regressão é viciosa.

4. Se Σ é relação e não ente — se a separação é apenas o nome de uma relação entre A e B, sem existência independente — então ela pressupõe seus termos como já individuados, já distinguíveis. Mas a distinguibilidade de A e B era precisamente o que Σ deveria fundar. Circularidade viciosa.

Em nenhum dos quatro casos a separação encontra domicílio ontológico estável. Ela não pode estar em A, nem em B, nem entre eles como terceiro ente, nem ser relação sem pressupor o que deveria fundar. O paradoxo não é acidental — é constitutivo do conceito. A separação é um conceito que não pode encontrar o próprio objeto.

§5. Da Contradição Performativa Necessária

O paradoxo da fronteira manifesta-se igualmente na estrutura lógica de qualquer afirmação de separação, sob a forma de contradição performativa necessária.

Seja $\mathrm{Sep}(A, B)$ a afirmação "A está separado de B". Por definição de separação — que é ausência de relação constitutiva — $\mathrm{Sep}(A, B)$ implica a negação de toda relação constitutiva entre A e B: se estão separados, não há entre eles laço que os constitua mutuamente. A separação é precisamente o nome desta ausência de relação.

Mas para que $\mathrm{Sep}(A, B)$ possa ser afirmada, é necessário referir conjuntamente A e B. Toda referência conjunta a dois termos estabelece entre eles uma relação lógica mínima — a co-referência, o fato de serem ambos objetos do mesmo ato de pensamento que os coloca em relação ao predicar algo de sua relação mútua. Esta co-referência é relação. E $\mathrm{Sep}(A, B)$ nega precisamente toda relação.

Para afirmar a separação de A e B, é necessário relacioná-los; e relacioná-los é negar a separação que se pretende afirmar. A contradição não é externa ao conceito — não resulta de colisão com alguma outra tese — mas emerge do interior de qualquer ato de afirmar separação. É contradição performativa: o ato de afirmar contradiz o conteúdo do que se afirma.

A situação agrava-se quando se tenta iterar o conceito. Se separação é algo — ente, relação, estado de coisas — deve ser possível perguntar pela separação da separação de si mesma. Mas a separação de $\mathrm{Sep}(A, B)$ de si mesma implicaria que $\mathrm{Sep}(A, B)$ é distinta de si, violando o princípio de identidade. E se $\mathrm{Sep}(A, B)$ não é separável de si mesma, há algo distinguível que não é separável — violando o próprio Princípio da Separabilidade que $\mathrm{Sep}(A, B)$ deveria exemplificar. E se não faz sentido perguntar pela separabilidade de $\mathrm{Sep}(A, B)$, então separação não é ente nem relação real, mas abstração linguística sem estatuto ontológico. Em qualquer dos três casos, a separação colapsa como fundamento.

[O artigo continua até o §10, com as consequências para a mereologia e a conclusão.]

Referências: Hume, Tratado da Natureza Humana; Lewis, Parts of Classes; Simons, Parts: A Study in Ontology; Varzi, Mereology.

ARTIGO IV

Do Colapso da Distinção entre Relações Internas e Externas e da Ruína dos Fundamentos da Mereologia Clássica

Demonstração dialética de que parthood implica necessariamente compromissos relacionais que ela própria não pode fundar, com as consequências que daí se seguem para a mereologia clássica, para a lógica de primeira ordem e para toda ontologia que pressupõe separação como condição de inteligibilidade

§1. Da Distinção a Examinar

A filosofia analítica contemporânea e a metafísica clássica partilham um pressuposto que raramente é submetido a exame rigoroso: que há uma distinção fundamental entre relações internas e relações externas, e que esta distinção pode servir de fundamento para a ontologia das partes, para a epistemologia da análise conceitual e para a lógica das verdades necessárias.

A formulação canônica é a seguinte. Uma relação entre A e B é *interna* quando é derivável pela análise das naturezas intrínsecas dos termos relacionados — quando, por assim dizer, já está contida neles e o exame de seus conceitos a revela. Uma relação é *externa* quando não é assim derivável — quando constitui uma adição ontológica aos termos, algo que não está neles mas entre eles, ou além deles. Os exemplos tradicionais são precisos: a relação de identidade consigo mesmo é interna, pois $A = A$ é derivável da mera análise do conceito de A; a distância espacial entre dois corpos é externa, pois não se deriva da análise de nenhum deles isoladamente.

Sobre esta distinção repousa a mereologia clássica. A relação de *parthood* — B é parte de A — é tratada como interna: derivável pela análise de A enquanto todo que contém B, refletindo uma estrutura que está inscrita na natureza do todo antes de qualquer consideração relacional externa. Os axiomas mereológicos fundamentais — a reflexividade, a transitividade, a antissimetria — são tomados como verdades que emergem desta internalidade e a articulam formalmente.

Este artigo demonstra que a distinção colapsa sob análise dialética, e que o colapso não é acidental. A circularidade que emerge ao examinar as relações entre *parthood* e não-separação é constitutiva da distinção, não resultado de formulação deficiente que revisão cuidadosa poderia corrigir. E as consequências deste colapso estendem-se da mereologia à lógica de primeira ordem e a toda ontologia que pressupõe separação como condição de inteligibilidade das estruturas que pretende descrever.

§2. Do Caso de Parthood e Não-Separação

Considerem-se dois juízos relacionais e o tratamento assimétrico que a mereologia clássica lhes dispensa.

O primeiro juízo: B é parte de A. Este é tratado como relação interna. Analisando A enquanto todo, encontra-se B entre seus elementos constituintes; a relação de *parthood* está inscrita na natureza de A e é revelada pela análise, sem necessidade de informação adicional sobre contexto externo ou estado do mundo.

O segundo juízo: B está separado de C. Este é tratado como relação externa. Analisando B ou C isoladamente, não se encontra nenhuma informação sobre a separação entre eles; esta depende de considerações que ultrapassam a natureza intrínseca de cada um dos termos.

A assimetria parece intuitiva e bem fundada. Mas há um princípio que a desfaz.

[Princípio de Não-Separação Mereológica] Se B é parte de A, então B não está separado de A.

Este princípio não é verdade contingente: é verdade conceitual sobre o que significa ser parte. É contraditório afirmar simultaneamente que B é parte de A e que B está separado de A. A *parthood* implica não-separação com necessidade lógica.

Ora, se "B é parte de A" é relação interna — derivável por análise de A — e se implica necessariamente "B não está separado de A", então por transitividade lógica deve ser possível derivar "B não está separado de A" pela mesma análise que revela "B é parte de A". Mas "B não está separado de A" é, por hipótese, relação externa — não derivável por análise.

A circularidade é esta: ou *parthood* não é genuinamente interna — pois sua derivação por análise gera compromisso com uma relação que não é interna — ou não-separação não é genuinamente externa — pois é implicada necessariamente por algo que é interno. Em qualquer dos casos, a distinção entre interno e externo, aplicada a este par de relações, colapsa.

§3. Das Tentativas de Resolução e de Suas Insuficiências

Três tentativas de resolver a circularidade se apresentam. Examinar cada uma é mostrar que o problema é mais profundo do que qualquer reformulação pode alcançar.

Primeira tentativa: negação forte *versus* ausência de afirmação

A primeira tentativa distingue negação forte de mera ausência de afirmação. Da análise de A derivar-se-ia "B é parte de A"; desta derivação, por implicação necessária, segue-se "B não está separado de A" enquanto negação forte — isto é, afirmação positiva de não-separação. Mas da análise isolada de A ou de B derivar-se-ia apenas ausência de

afirmação sobre separação — silêncio, não negação. A não-separação enquanto negação forte seria derivável no contexto do juízo de *parthood*, sem ser derivável por análise direta.

Esta distinção, porém, apenas desloca a circularidade. Para reconhecer que B está em A — para derivar a *parthood* pela análise — é necessário já possuir a distinção entre *estar-em* e *estar-fora*, entre não-separado e separado. Pois o que significa encontrar B dentro de A na análise, senão que B *não está separado* de A, que há entre eles relação de pertencimento que exclui a separação? A análise que revela a *parthood* já pressupõe a compreensão do que é não-estar-separado. E se esta compreensão não é derivável por análise, a própria *parthood*, que a pressupõe, também não pode ser derivável por análise no sentido estrito. A regressão é inevitável.

Segunda tentativa: identidade parcial

A segunda tentativa define *parthood* como identidade parcial: B é parte de A significa que B é *parcialmente idêntico* a A. A identidade é paradigma de relação interna — $A = A$ é o caso-limite da derivabilidade por análise. Se *parthood* herda este estatuto por ser forma de identidade, escapa da circularidade.

Mas identidade parcial é conceito incoerente. A identidade, enquanto relação de equivalência, é simétrica: se A é idêntico a B, então B é idêntico a A. Identidade parcial viola a simetria: B é parte de A não implica A é parte de B, salvo nos casos em que são idênticos. Logo, identidade parcial não é genuína identidade, mas relação distinta que exige análise própria. Além disso, mesmo identidade parcial pressupõe distinção entre os aspectos de A que são idênticos a B e os aspectos que não são — e esta distinção já envolve alguma forma de separação interna ao todo, que é precisamente o que se pretendia explicar sem pressupor.

Terceira tentativa: primitivismo

A terceira tentativa é a mais honesta e a mais comum na mereologia contemporânea: aceitar *parthood* como primitivo irredutível, não analisável em termos mais básicos, axiomatizado mas não definido. Esta estratégia ao menos evita a promessa que não pode cumprir. Mas ao preço de abandonar a pretensão de que a distinção interno/externo possa fundar a mereologia. Se *parthood* é primitivo, não é derivável por análise — logo não é interna no sentido requerido. E se não é interna, não exemplifica a distinção que se pretendia usar para fundamentar os axiomas. A mereologia torna-se sistema axiomático honesto em sua arbitrariedade, mas perde qualquer pretensão de revelar estrutura metafísica fundamental.

§4. Da Estrutura Dialética do Colapso

O padrão que emerge das três tentativas fracassadas não é acidental — é dialético, e convém explicitar sua estrutura antes de examinar as respostas históricas.

A posição inicial — que se pode chamar de *tese* — afirma a assimetria: relações estruturais como *parthood* são internas, relações espaciais e causais como separação são externas. Esta distinção funda a diferença entre verdades analíticas e sintéticas, entre o que a análise revela e o que a experiência acrescenta.

O movimento dialético — a *antítese* — mostra que a tese é instável: toda relação supostamente interna, quando implica algo sobre outros objetos, gera compromissos relacionais externos que não são deriváveis da análise que fundou a relação interna. *Parthood* implica não-separação; necessidade lógica implica contingência dos termos que relaciona; identidade implica verdades sobre todos os predicados dos termos identificados. Em cada caso, o interno transborda para o externo por via de implicação necessária, dissolvendo a fronteira que a distinção pressupunha.

A *síntese* que emerge não é retorno à tese nem adoção da antítese, mas reconhecimento de que a distinção interno/externo não marca diferença metafísica objetiva na natureza das relações — marca diferença *epistêmica* na maneira como as representamos e inferimos. Interno designa o que não requer informação adicional além da análise já possuída; externo designa o que a requer. Mas esta distinção é relativa ao estado epistêmico do sujeito que analisa, não a propriedade objetiva da realidade. E fundar a mereologia — pretensão de descrever estrutura metafísica objetiva — em distinção relativa a perspectiva epistêmica é fundar o objetivo no subjetivo.

§5. Das Respostas Históricas e de Seus Custos

Três posições históricas enfrentaram diretamente a questão das relações e seus fundamentos. Nenhuma é satisfatória, mas cada uma ilumina um aspecto do problema.

Bradley

Bradley sustentou que relações não são reais. Toda relação entre A e B exige uma relação adicional conectando A à própria relação, e outra conectando a relação a B, gerando regressão infinita que não é viciosa por acaso, mas por necessidade. A conclusão é que só o Absoluto é real — as relações são aparências contraditórias de uma unidade que não admite articulação interna. Esta posição diagnostica o problema com precisão notável: a tentativa de fundar ontologia em relações gera contradição. Mas a solução — monismo radical que nega realidade às relações — é filosoficamente cara demais. A fenomenologia da experiência, a estrutura da ciência e a evidência do senso comum atestam multiplicidade relacional que o monismo bradleyano não pode explicar sem invocar ilusão em escala que

se torna ela própria inexplicável.

Leibniz

Leibniz tomou o caminho oposto: toda relação é redutível a propriedades intrínsecas dos *relata*. O conceito completo de uma substância individual contém todos os predicados verdadeiros dela, incluindo todas as suas relações — a cruzada de César pelo Rubicão estava no conceito de César desde o princípio. Toda relação aparentemente externa é, em análise suficientemente profunda, interna. Esta posição responde ao problema da circularidade tornando todas as relações internas — mas ao custo de tornar tudo necessário, pois se o conceito completo de César inclui a cruzada, César não poderia não ter cruzado. A contingência colapsa, e com ela a modalidade. Além disso, conceitos completos são mutuamente dependentes — o conceito completo de A inclui todas as relações de A com B, e portanto o conceito completo de B; logo os conceitos completos de todas as substâncias são reciprocamente contidos em cada um, produzindo circularidade de escala infinita.

Quine

Quine dissolveu a distinção analítico/sintético — e por extensão interno/externo — substituindo a dicotomia por gradação. Não há verdades absolutamente analíticas e verdades absolutamente sintéticas; há graus de resistência à revisão no interior de uma rede de crenças que enfrenta o tribunal da experiência como sistema holístico. Esta solução é elegante, mas sacrifica a necessidade modal: se o Princípio de Não-Separação Mereológica é apenas central pragmaticamente em nossa rede de crenças, então poderia ser abandonado sob pressão teórica suficiente. Mas afirmar que B é parte de A e simultaneamente separado de A não é proposição que pressão empírica poderia tornar aceitável — é contradição conceitual. A solução quiniana perde a capacidade de distinguir necessidade genuína de mera centralidade pragmática, que é precisamente o que se precisaria preservar.

§6. Das Implicações para os Axiomas Mereológicos

Os axiomas da mereologia clássica não são imunes à análise precedente. Cada um pressupõe, de modo que pode agora ser tornado explícito, a distinção interno/externo que demonstrou-se ser incoerente.

- **Reflexividade** — toda coisa é parte de si mesma — pressupõe a identidade como caso-limite de *parthood*, e a identidade como relação paradigmaticamente interna. Mas demonstrou-se que identidade implica compromissos externos potencialmente infinitos, quando $A = B$ é verdadeiro, por exemplo, sobre todos os predicados que se aplicam a A e B.

- **Antissimetria** — se A é parte de B e B é parte de A, então A é idêntico a B — pressupõe que se pode estabelecer distinção clara entre casos em que A e B são numericamente distintos e casos em que são idênticos. Mas o critério humeano para esta distinção — a separabilidade — foi refutado no artigo precedente. E qualquer outro critério que se invoque ou pressupõe a distinção interno/externo na forma que aqui se demonstrou colapsar, ou recorre a outra primitiva cuja análise reproduziria o mesmo padrão de circularidade.

- **Transitividade** — se A é parte de B e B é parte de C, então A é parte de C — pressupõe que a composição de relações internas permanece interna. Mas demonstrou-se que relações internas geram compromissos externos; e não há razão para supor que a composição dessas relações não produza compromissos externos adicionais que não sejam deriváveis de nenhuma análise dos termos envolvidos.

O resultado é que os axiomas mereológicos, enquanto sistema formal, são coerentes e úteis. Mas enquanto descrição de estrutura metafísica objetiva fundada na natureza interna das relações de *parthood*, pressupõem o que não podem demonstrar.

§7. Da Extensão do Argumento à Lógica de Primeira Ordem

O alcance do argumento não se limita à mereologia. A lógica de primeira ordem, enquanto fundamento da matemática e da ontologia analítica, pressupõe condições que a análise precedente coloca em questão.

A quantificação universal — $\forall x$ — pressupõe um domínio de indivíduos bem definidos e mutuamente distinguíveis sobre o qual o quantificador incide. Mas a definição deste domínio pressupõe que os indivíduos são ontologicamente separáveis — que há fronteiras que os individuam e os distinguem uns dos outros. E demonstrou-se que separação não possui estatuto ontológico real que possa fundar tais fronteiras.

A igualdade extensional — $A = B$ — pressupõe que a identidade é relação primitiva e que é possível estabelecer, de modo determinado, quando dois termos designam o mesmo indivíduo. Mas a identidade, como relação interna por excelência, gerou sob análise compromissos externos; e sem a distinção interno/externo, não há critério para determinar o que a identidade implica ou pressupõe.

A consequência não é que a lógica de primeira ordem é falsa. É que ela não é fundamental no sentido em que frequentemente se supõe. Ela é *tecnologia de estabilização discursiva* — sistema formal que funciona sob a pressuposição tácita de que o domínio de indivíduos já foi recortado, de que as separações já foram impostas, de que a distinção interno/externo já foi operacionalizada. Funciona admirável quando estas pressuposições são satisfeitas; mas não pode, por sua própria estrutura, justificar as pressuposições de que depende. A lógica de primeira ordem é válida em regimes onde o recorte já ocorreu — não é fundamento do recorte.

O mesmo se aplica à teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel (ZFC). ZFC pressupõe que há elementos distinguíveis, que conjuntos têm extensão determinada, que a pertinência é relação de dois termos que se pode estabelecer de modo determinado. Estas pressuposições são as da separação ontológica que demonstrou-se não possuir fundamento. ZFC, enquanto sistema formal, é coerente e extraordinariamente fecundo. Enquanto ontologia implícita da matemática, pressupõe o que não pode demonstrar.

§8. De um Monismo sem Cortes e de sua Relação com a Tradição

A posição que emerge da análise precedente pode ser descrita como *monismo sem cortes* — mas importa distingui-la com precisão das posições monistas históricas, pois difere delas em aspectos que não são menores.

O monismo de Espinosa preserva três elementos que a análise precedente destrói. Preserva a inteligibilidade da limitação, pois define o finito como o que pode ser limitado por outro de mesma natureza. Preserva a inteligibilidade do infinito como ausência de limites externos. Preserva a distinção formal entre substância, atributos e modos. Todos estes elementos pressupõem que limitação é conceito ontologicamente inteligível — que há limites no ser, ainda que a substância não seja por eles afetada. Mas demonstrou-se que limites não possuem estatuto ontológico real. Se limites não existem ontologicamente, então o infinito espinosano — definido negativamente como ausência de limites — perde o contraste que lhe dá sentido. Não é que tudo se torna infinito; é que a distinção finito/infinito não é fundamental, mas pertence a regimes derivados de estabilização conceitual.

O monismo sem cortes que emerge deste trabalho é mais radical porque ataca o pressuposto silencioso de toda hierarquia ontológica — a existência de limites enquanto tais. Não nega a multiplicidade; nega que a multiplicidade se funde em cortes ontológicos, em fronteiras, em separações que estariam no ser antes de qualquer operação do pensamento. Há distinção real — A difere de B — mas esta distinção não se funda em separação. Há diferenciação interna sem fronteira, multiplicidade sem limite, distinção sem exclusão.

Esta posição não é monismo substancialista no sentido de Espinosa, nem monismo do Absoluto no sentido de Bradley. É reconhecimento de que a ontologia clássica — com sua mereologia, sua lógica de primeira ordem, seus axiomas de teoria dos conjuntos — é tecnologia de recorte que funciona enquanto a separação é imposta artificialmente pelo pensamento, mas que não possui fundamento no ser a que pretende descrever.

§9. Da Objeção Deflacionista e da Objeção Kantiana

Duas objeções merecem atenção específica pela profundidade com que atingem o núcleo do argumento.

Objeção deflacionista

A objeção deflacionista sustenta que a distinção interno/externo é empregada apenas operacionalmente na filosofia contemporânea, sem compromisso metafísico robusto, e que a crítica ataca posição que ninguém de fato defende. Esta objeção é empiricamente falsa. A literatura contemporânea — de Armstrong sobre universais a Lewis sobre propriedades intrínsecas, de Fine sobre essência a toda a tradição da metafísica analítica que faz de *parthood* um primitivo ontológico — emprega a distinção com pretensão explanatória genuína, não meramente operacional. Se a distinção é apenas operacional, estes argumentos perdem toda a força. Logo, ou o deflacionismo está correto e a literatura contemporânea comete erro categorial, ou não está correto e a crítica é pertinente.

Objeção kantiana

A objeção kantiana sustenta que a distinção interno/externo não é metafísica mas transcendental — que *parthood* é categoria do entendimento aplicada via esquematismo, e que categorias não são derivadas mas são condições de possibilidade, escapando assim à acusação de circularidade. Esta objeção, porém, herda o problema em vez de dissolvê-lo. Kant deve explicar como a categoria de unidade se aplica ao múltiplo para gerar objetos compostos. Esta aplicação pressupõe que se pode distinguir o objeto unificado de seu exterior — e esta distinção já envolve alguma forma de separação entre o que está dentro e o que está fora da unidade. O esquematismo não dissolve a circularidade; renomeia-a. Afirmar que *parthood* é condição transcendental não responde por que esta categoria e não outra, nem como ela se aplica a intuições específicas sem pressupor a distinção que deveria fundar.

§10. Conclusão

A distinção entre relações internas e externas, examinada dialeticamente, revela-se não como descrição de estrutura metafísica objetiva, mas como construção epistêmica que colapsa quando submetida a escrutínio rigoroso.

A circularidade que emerge do par *parthood*/não-separação não é acidental. É manifestação de uma impossibilidade estrutural: nenhuma relação verdadeiramente interna pode implicar compromissos relacionais externos sem dissolver a fronteira que a distinguia do externo; e toda tentativa de fundar a distinção em primitivos apenas desloca o problema para outro nível, onde o mesmo padrão se reproduz.

As três respostas históricas — o monismo relacional de Bradley, o intelectualismo leibniziano, o pragmatismo quiniano — cada uma identifica corretamente um aspecto do problema e propõe solução a um custo que a tornará inaceitável: Bradley nega as relações ao preço de negar a multiplicidade; Leibniz torna tudo interno ao preço de tornar tudo necessário; Quine dissolve a distinção ao preço de dissolver a necessidade modal genuína.

A mereologia clássica enfrenta, diante deste resultado, uma escolha entre honestidade e ambição. A honestidade exige reconhecer que seus axiomas são primitivos pragmaticamente úteis, não verdades metafísicas fundadas na natureza interna das relações — que a mereologia é tecnologia de recorte, não janela para estrutura do ser. A ambição de fundar ontologia em análise das relações de *parthood* é incompatível com os resultados desta investigação.

O mesmo vale, em escala maior, para a lógica de primeira ordem e para a teoria dos conjuntos enquanto fundamentos ontológicos. São sistemas formais que pressupõem o que não podem demonstrar: que o domínio de indivíduos já está dado, que as separações já foram impostas, que o recorte já ocorreu. Funcionam admiravelmente nessa pressuposição. Não podem ser fundamento dela.

O que permanece, após este colapso, é a tarefa de uma ontologia que pense a distinção sem a separação — que dê conta da multiplicidade real sem recorrer a fronteiras ontológicas, que articule a diferença sem a exclusão. Esta tarefa é o programa que o conjunto desta obra desenvolve.

Referências: Bradley, Appearance and Reality; Leibniz, Discurso de Metafísica; Lewis, Extrinsic Properties; Armstrong, Universals and Scientific Realism; Fine, Neutral Relations; Quine, Two Dogmas of Empiricism; Simons, Parts: A Study in Ontology; Varzi, Mereology.

ARTIGO V

Da Impossibilidade da Determinação Singular no Fluxo Puro da Intuição Interna

Ou: investigação acerca do fundamento da distinção empírica no sistema transcendental

Resumo

O presente tratado procura demonstrar que a filosofia transcendental, ao estabelecer o tempo como forma pura e contínua da sensibilidade interna, dissolve simultaneamente a possibilidade de fundar a individuação empírica dos conteúdos da consciência. Sustenta-se que a unidade transcendental da apercepção, embora suficiente para garantir a forma universal da experiência, permanece incapaz de explicar como representações singulares podem conservar identidade e posição determinadas no interior de um fluxo cuja essência consiste precisamente na continuidade e na evasão de toda fixidez. Pretende-se mostrar que nem as categorias do entendimento, nem o esquematismo transcendental, nem a categoria de substância oferecem fundamento para a retenção efetiva do singular. Segue-se daí que a distinção entre objetos empíricos — pressuposta tanto pelo empirismo quanto pelo criticismo — recai inevitavelmente numa faculdade psicológica de memória e associação, cuja legitimidade transcendental permanece indemonstrada.

I. Considerações Preliminares acerca do Contínuo e do Discreto

Entre as distinções mais antigas da metafísica encontra-se aquela pela qual os antigos separavam as quantidades contínuas das quantidades discretas. O número, o discurso e a sucessão determinada das proposições pertenciam ao domínio do discreto; o espaço, a linha e o tempo eram concebidos como contínuos, isto é, como magnitudes cujas partes não possuem limites fixos senão pela operação ulterior do intelecto.

Tal distinção, recebida da antiguidade, sofre transformação decisiva na filosofia crítica. Pois aquilo que outrora era concebido como determinação do próprio ente torna-se agora condição subjetiva da aparição dos entes. O espaço e o tempo deixam de ser propriedades das coisas e convertem-se nas formas puras da sensibilidade.

Ora, precisamente nesta operação reside uma dificuldade cuja gravidade parece não ter sido suficientemente reconhecida.

Pois se o tempo é dado como fluxo puro, anterior a toda determinação empírica, e se toda representação deve necessariamente aparecer neste fluxo, então torna-se necessário perguntar de que modo um conteúdo singular pode conservar identidade determinada no interior de um meio cuja essência exclui toda posição fixa.

O problema não concerne a um detalhe da doutrina, mas ao próprio fundamento da distinção empírica.

II. Da Natureza Fluida da Intuição Interna

O tempo não é objeto. Não é substância. Não é relação entre coisas. Ele constitui a forma mesma segundo a qual toda representação interna se manifesta.

Mas exatamente por isso ele não fornece, por si mesmo, nenhuma determinação discreta.

Toda posição temporal dissolve-se imediatamente na continuidade do fluxo. O *agora* desaparece ao mesmo tempo em que é dado. O instante não permanece; ele apenas passa.

Segue-se daí uma consequência singular.

Aquilo que é empírico somente pode aparecer como sucessão móvel no interior de uma forma que não contém em si qualquer princípio de retenção.

O tempo oferece ordem sucessiva, mas não estabilidade posicional.

Assim, quando se afirma que duas representações distintas são dadas à consciência — A e B — permanece ainda inexplicado aquilo que permite reconhecer A como permanecendo idêntico a si mesmo enquanto B surge posteriormente.

Pois a mera sucessão não produz individuação.

A continuidade pura não engendra distinções discretas.

III. Da Insuficiência das Categorias para a Determinação do Singular

Poder-se-ia supor que as categorias do entendimento resolveriam a dificuldade. Contudo, as categorias não fornecem conteúdo algum; elas apenas determinam modos universais de síntese.

A categoria de unidade não produz um objeto singular; ela apenas exprime a forma universal segundo a qual algo pode ser pensado como uno.

A pluralidade tampouco individua conteúdos; ela apenas fornece a possibilidade formal de multiplicidade.

Mesmo a substância, cuja função consiste em representar o permanente no tempo, permanece insuficiente. Pois ela garante somente que *algo* permanece, sem jamais explicar por que precisamente *este* conteúdo permanece como *este*.

O entendimento determina formas; não fixa singularidades.

Assim, aquilo que deveria fundamentar a distinção concreta entre A e B permanece ausente.

IV. Do Esquematismo e de sua Limitação

O esquematismo transcendental constitui, sem dúvida, uma das mais admiráveis invenções da filosofia crítica. Mediante ele, as categorias recebem determinação temporal capaz de aplicá-las à intuição.

Entretanto, o esquema apenas temporaliza a categoria; ele não conserva conteúdos empíricos singulares.

O esquema da substância exprime permanência no tempo. O da causalidade exprime sucessão segundo regra. O da comunidade exprime coexistência.

Mas nenhum desses esquemas explica como uma representação singular mantém sua identidade concreta através da sucessão contínua.

> *O esquematismo ordena o fluxo;*
> *não detém o fluxo.*

Ele fornece legalidade formal da experiência possível, mas não explica a retenção efetiva do singular.

V. Da Unidade da Apercepção e da Persistência do Problema

A unidade transcendental da apercepção exige que o "Eu penso" possa acompanhar todas as representações.

Contudo, *acompanhar* não equivale a *conservar*.

A consciência de unidade não fornece ainda a permanência determinada dos conteúdos que ela unifica.

Pois o "Eu penso" é formal demais para explicar a retenção concreta de A enquanto A.

A unidade da consciência pode subsumir representações sucessivas sem jamais explicar aquilo que mantém a identidade dessas representações no interior da sucessão.

Em consequência, a apercepção unifica o múltiplo somente sob condição de que este múltiplo já possa ser retido como distinto.

Mas precisamente esta retenção permanece sem fundamento transcendental explícito.

VI. Da Recaída Inevitável na Psicologia Empírica

Neste ponto, a filosofia crítica parece compelida a recorrer à imaginação reprodutiva.

Mas a reprodução de representações envolve:

- associação,
- hábito,

- memória,
- atenção.

Isto é: faculdades empíricas.

Aquilo que deveria permanecer no domínio puro das condições transcendentais desloca-se então para o terreno contingente da psicologia.

A consequência é grave.

Pois a distinção entre A e B exige:

1. retenção de A;
2. reconhecimento de A como o mesmo;
3. posição relativa entre A e B.

Nenhuma dessas operações é fornecida pela mera forma do tempo.

Elas pressupõem precisamente aquilo que deveria ser explicado: a conservação concreta do singular no interior do fluxo contínuo.

VII. Da Contradição Interna do Fundamento Transcendental da Distinção

Pode-se agora formular a dificuldade em toda sua extensão.

O tempo, enquanto forma pura da intuição interna, é *contínuo*.

O contínuo não oferece divisões discretas naturais.

Mas distinguir empiricamente exige precisamente fixar conteúdos discretos como permanecendo idênticos.

Logo, ou:

- a individuação provém de algo exterior ao fluxo temporal,
- ou ela depende de faculdades empíricas contingentes.

No primeiro caso, a filosofia crítica não forneceu tal princípio.

No segundo, o fundamento transcendental da experiência dissolve-se numa psicologia da associação semelhante àquela que o criticismo pretendia superar.

Assim, a própria distinção entre objetos empíricos permanece suspensa entre:

- uma formalidade excessivamente abstrata,
- e uma empiricidade incapaz de fundamentação necessária.

VIII. Consequência para o Princípio da Distinção e da Separabilidade

Se a individuação singular não pode ser transcendentalmente garantida, então a distinção entre A e B tampouco pode sê-lo.

Mas toda separabilidade pressupõe distinção.

Segue-se daí que:

- o empirismo pressupõe uma individuação que não explica;
- o criticismo procura fundamentá-la, mas não a produz efetivamente.

O primeiro dissolve o necessário no hábito;
o segundo dissolve o singular na forma pura.

Em ambos os casos, a retenção concreta do indivíduo permanece obscura.

IX. Consideração Final

A filosofia transcendental realizou movimento admirável ao deslocar as condições da objetividade para o sujeito.

Todavia, ao converter o tempo em fluxo puro da sensibilidade interna, ela removeu simultaneamente todo fundamento evidente para a fixação do singular.

As categorias são universais demais.
O esquematismo é mediador demais.
A apercepção é formal demais.

Nenhum desses momentos explica como algo singular pode manter-se como o mesmo no interior da continuidade temporal.

Talvez seja necessário admitir que entre o puro fluxo da intuição e a determinação objetiva existe uma síntese mais originária e silenciosa, pela qual o passado permanece implicitamente retido no presente sem tornar-se objeto explícito da consciência.

Sem semelhante princípio, a distinção empírica permanece sem fundamento último; e com ela vacila igualmente a pretensão de fundamentar transcendentalmente a separabilidade dos objetos.

ARTIGO VI

Da Insuficiência da Imaginação Produtiva enquanto Faculdade Mediadora

Ou: investigação acerca da correspondência entre conceito e intuição no sistema transcendental

Resumo

O presente ensaio procura demonstrar que a doutrina transcendental da imaginação contém dificuldade interna ainda não resolvida pela filosofia crítica. Embora a imaginação produtiva seja apresentada como faculdade espontânea capaz de determinar a priori a sensibilidade e fornecer aos conceitos uma intuição correspondente, permanece obscuro o princípio pelo qual tal correspondência é efetuada. Sustenta-se aqui que uma espontaneidade inteiramente cega não pode exercer função normativa alguma; pois toda mediação entre conceito e intuição exige discriminação ordenada do múltiplo sensível. Se a imaginação não possui princípio interno de orientação, sua operação torna-se arbitrária; se o possui, então tal princípio antecede os próprios conceitos e introduz uma síntese pré-conceitual não tematizada pela filosofia transcendental. Conclui-se que a imaginação produtiva oscila entre um mecanicismo empírico insuficiente e uma teleologia implícita que o sistema não justifica explicitamente.

I. Considerações Iniciais acerca da Faculdade Intermediária

Entre os momentos mais delicados da filosofia transcendental encontra-se aquele pelo qual se procura explicar a união entre entendimento e sensibilidade.

Pois o entendimento é universal, discursivo e espontâneo; a sensibilidade, ao contrário, é receptiva, múltipla e contingente. Um produz conceitos; a outra oferece intuições.

Ora, se tais faculdades fossem inteiramente heterogêneas, nenhuma experiência seria possível.

Por esta razão introduz-se a imaginação produtiva como faculdade mediadora. A ela se atribui o ofício singular de determinar o múltiplo sensível segundo regras capazes de torná-lo conforme aos conceitos do entendimento.

Contudo, precisamente neste ponto emerge uma dificuldade cuja profundidade talvez exceda aquilo que ordinariamente se reconhece.

Pois dizer que a imaginação fornece a um conceito uma intuição correspondente equivale já a pressupor uma regra de adequação entre ambos.

E toda regra de adequação exige princípio de discriminação.

II. Da Natureza da Imaginação enquanto Espontaneidade

A imaginação é descrita como faculdade de representar um objeto mesmo na ausência de sua presença imediata à intuição.

Mais ainda: sua síntese é concebida como exercício de espontaneidade.

Ela não apenas recebe o múltiplo; ela o determina.

Mas aqui convém proceder com cautela.

Pois espontaneidade não significa ainda orientação.

Uma força pode operar sem saber por que opera desta maneira e não de outra.

Assim, quando se atribui à imaginação a tarefa de unir determinado conteúdo intuitivo a determinado conceito, permanece inteiramente obscuro aquilo que regula esta união.

A mera atividade não produz critério.

Operar não é ainda distinguir legitimamente.

III. Da Dificuldade da Correspondência entre Universal e Singular

A questão pode agora ser formulada em sua expressão mais simples.

Como pode uma faculdade espontânea reconhecer que esta configuração sensível corresponde precisamente àquele conceito e não a outro?

Pois o múltiplo empírico aparece inicialmente como fluxo contínuo e indiferenciado.

O conceito, ao contrário, possui forma universal e discreta.

Entre ambos há diferença de natureza.

Logo, a correspondência entre conceito e intuição não pode consistir numa mera igualdade quantitativa de conteúdo. Dois objetos podem possuir idêntica riqueza informacional e ainda assim diferirem inteiramente quanto à forma.

Consequentemente, a imaginação deve possuir algum princípio pelo qual discrimina estruturas no interior do múltiplo.

Mas tal princípio não foi ainda explicitado.

IV. Da Impossibilidade de uma Espontaneidade Cega

Suponhamos, entretanto, que a imaginação opere cegamente.

Neste caso, sua síntese não seria orientada:

- nem por inspeção ordenada,
- nem por retenção articulada,
- nem por princípio interno de diferenciação.

Mas então a correspondência entre conceito e intuição tornar-se-ia contingente.

Nada impediria que conteúdos formalmente diversos fossem submetidos indistintamente ao mesmo conceito, ou que o mesmo conteúdo fosse associado arbitrariamente a conceitos distintos.

Ora, uma função exige regra.

Toda função pressupõe:

- domínio,
- determinação,
- critério de associação.

Uma espontaneidade absolutamente cega não satisfaz nenhuma dessas condições.

Ela seria mero movimento sem legalidade interna.

Assim, a imaginação perderia precisamente aquilo que deveria justificar sua função transcendental.

V. Da Necessidade de uma Inspeção Ordenada do Múltiplo

Para que determinada intuição singular possa ser reconhecida como conforme a determinado conceito, torna-se necessário que a imaginação:

- percorra o múltiplo,
- retenha diferenças,
- compare momentos sucessivos,
- reconheça regularidades estruturais.

Mas semelhante operação já pressupõe mais do que simples espontaneidade.

Ela exige:

- ordem temporal articulada,
- conservação implícita do anteriormente dado,
- síntese contínua do heterogêneo.

Ora, essas condições não derivam imediatamente das categorias nem da mera atividade do entendimento.

A espontaneidade, considerada em si mesma, nada distingue.

Ela apenas age.

Mas distinguir requer orientação.

VI. Do Dilema Inevitável da Imaginação Produtiva

Chega-se então a um dilema cuja necessidade parece difícil de evitar.

Ou a imaginação opera cegamente.

E neste caso:

- não há fundamento estável para a correspondência entre conceito e intuição;
- a aplicação categorial torna-se contingente;
- a legalidade transcendental dissolve-se.

Ou a imaginação possui orientação interna.

Mas então tal orientação:

- não pode provir dos próprios conceitos, sob pena de regressão;
- não pertence à mera receptividade sensível;
- não é fornecida explicitamente pela Analítica transcendental.

Segue-se daí que deve existir uma síntese mais originária, anterior à determinação conceitual propriamente dita.

Uma síntese silenciosa do fluxo intuitivo.

Uma forma implícita de organização pré-discursiva.

VII. Da Insuficiência do Esquematismo

Poder-se-ia responder que o esquematismo fornece precisamente a regra procurada.

Todavia, esta resposta permanece incompleta.

O esquema traduz categorias em determinações temporais gerais:

- permanência,
- sucessão,
- coexistência.

Mas o problema aqui não concerne à generalidade da regra.

Ele concerne à singularidade da aplicação.

Pois permanece inexplicado:

- por que precisamente esta intuição singular é subsumida sob este conceito determinado;
- como o fluxo contínuo é segmentado em configurações discerníveis;

- mediante qual princípio certas formas emergem como relevantes.

O esquema organiza;
não seleciona.

Ele temporaliza categorias universais, mas não explica a individuação concreta do sensível.

VIII. Consequências para o Sistema Transcendental

A dificuldade agora manifesta-se em toda sua extensão.

Se a imaginação necessita de orientação prévia para efetuar suas sínteses, então a mediação entre entendimento e sensibilidade não foi inteiramente explicada.

Há no interior do sistema uma operação mais originária do que aquela tematizada pelas categorias.

Uma operação pela qual o múltiplo já aparece implicitamente estruturado antes mesmo da subsunção conceitual.

Sem tal princípio:

- a aplicação dos conceitos permanece arbitrária;
- a distinção empírica dos conteúdos torna-se obscura;
- a própria resposta transcendental ao empirismo perde parte de sua força.

Pois aquilo que deveria fundamentar a objetividade recai novamente em mecanismos psicológicos de associação e hábito.

IX. Considerações Finais

A filosofia crítica descobriu com profundidade admirável que o entendimento não deriva suas leis da experiência, mas as impõe à experiência.

Entretanto, permanece ainda obscuro como o múltiplo sensível pode tornar-se efetivamente determinável por tais leis.

A imaginação produtiva foi introduzida precisamente para preencher esta lacuna.

Mas uma imaginação inteiramente cega não pode desempenhar função normativa.

Para corresponder conceitos a intuições, ela deve já operar segundo certa orientação interna do fluxo sensível.

Tal orientação, porém, não pertence claramente:

- nem à sensibilidade pura,
- nem às categorias,

- nem ao esquematismo.

Assim, a imaginação revela-se o ponto mais instável da arquitetura transcendental: uma faculdade situada entre forma e conteúdo, entre espontaneidade e receptividade, entre determinação e obscuridade.

Talvez seja necessário admitir que sob toda atividade conceitual repousa uma síntese mais originária, passiva e silenciosa, pela qual o múltiplo já comparece implicitamente articulado antes mesmo de tornar-se objeto explícito do entendimento.

Sem semelhante princípio, a mediação entre conceito e intuição permanece problemática; e a filosofia transcendental conserva, em seu próprio centro, uma obscuridade que não conseguiu dissipar inteiramente.

Escólio

I. Consideração acerca da Resposta Kantiana

Poder-se-ia afirmar que a separação entre fenômenos é suficientemente produzida pelo esquematismo das categorias, especialmente mediante as determinações temporais da permanência e da limitação.

Todavia, semelhante resposta parece deslocar a dificuldade sem verdadeiramente resolvê-la.

Pois o esquematismo pressupõe já um múltiplo minimamente discernido para que a síntese categorial possa operar sobre ele.

A questão mais originária permanece intacta: como conteúdos se tornam distinguíveis *antes* da própria aplicação das categorias?

Assim, a separação parece pressuposta precisamente no momento em que deveria ser explicada.

II. Consideração acerca da Resposta Empirista

O empirismo poderá sustentar que a contiguidade e a semelhança bastam para explicar a aparência de separação entre percepções.

Concede-se facilmente que tais princípios expliquem associações psicológicas.

Mas a presente investigação não concerne à gênese empírica da associação; ela concerne à inteligibilidade transcendental da própria distinção.

Pois mesmo a percepção de diferença pressupõe certa unidade capaz de reunir o diverso enquanto diverso.

Sem tal unidade, nenhuma separação poderia sequer *aparecer* como separação.

III. Consideração acerca da Solução Dialética

A filosofia dialética poderá absorver a oposição entre unidade e separação como momentos do movimento do conceito.

Entretanto, a dificuldade aqui examinada antecede ainda a própria dialética.

Pois para que unidade e separação possam entrar em contradição produtiva, é necessário que ambos possuam alguma inteligibilidade originária.

Se a própria noção de separação revela instabilidade fundamental, então a dialética inicia seu movimento somente após a constituição de um problema mais profundo.

IV. Consideração acerca da Experiência Ordinária

Dir-se-á talvez que a experiência cotidiana testemunha continuamente a realidade da separação entre objetos, lugares e indivíduos.

Mas a presente investigação não nega a aparência fenomenológica da distinção.

Questiona-se apenas o estatuto filosófico daquilo que ordinariamente se denomina "separação".

Pois muitos conceitos operam pragmaticamente sem resistirem ao exame rigoroso da metafísica.

Assim, a utilidade prática de uma noção não garante ainda sua coerência transcendental.

V. Consideração Linguística

A linguagem ordinária utiliza incessantemente expressões relativas à separação.

Todavia, o uso efetivo de um termo não constitui demonstração de sua inteligibilidade última.

A história da filosofia mostra repetidamente que conceitos aparentemente claros:

- tempo,
- substância,
- causalidade,
- identidade,

tornam-se profundamente obscuros quando submetidos à análise rigorosa.

Talvez a separação pertença precisamente a esta ordem de conceitos cuja eficácia prática excede sua clareza metafísica.

ARTIGO VII

Do Abalo dos Primeiros Fundamentos, ou das Consequências Necessárias da Crítica Transcendental Radical para a Matemática e para a Metafísica

Resumo

O presente tratado intenta desenvolver as consequências últimas das investigações precedentes acerca da homonímia fundamental dos conceitos, da saturação do dado sensível, da impossibilidade da separação enquanto princípio ontológico, da insuficiência transcendental da individuação no contínuo temporal e, finalmente, da contradição interna da imaginação produtiva enquanto faculdade simultaneamente espontânea e determinante. Sustenta-se aqui que tais resultados não apenas abalam a arquitetura crítica de Immanuel Kant, mas conduzem igualmente ao colapso dos fundamentos tradicionais da matemática e da metafísica pluralista. Mostrar-se-á que nem o platonismo, nem o nominalismo, nem o estruturalismo matemático permanecem intactos diante desta crítica; e que a própria mereologia clássica exige revisão profunda. Examinar-se-ão ainda objeções oriundas do formalismo, do pragmatismo matemático, da topologia moderna e da tradição analítica contemporânea, especialmente no tocante ao problema da separação. Por fim, propõe-se uma fenomenologia genética como via alternativa, apta a conservar pluralidade estruturada sem recair nem no relativismo absoluto, nem no fundacionismo transcendental insustentável.

I. Proêmio: Da Crise Geral dos Fundamentos

As investigações anteriores, tomadas singularmente, já bastariam para suscitar dúvida grave acerca das pretensões da filosofia transcendental moderna. Consideradas, porém, em sua conexão necessária, revelam uma ruína mais profunda: a impossibilidade de sustentar universalmente os fundamentos da matemática e da metafísica.

Foram estabelecidas cinco teses principais.

Primeiramente, mostrou-se que conceitos aparentemente idênticos podem ocultar estruturas fenomenológicas heterogêneas; de sorte que uma mesma palavra encobre, sob homonímia, conteúdos logicamente incompossíveis.

Em segundo lugar, demonstrou-se que há impressões contínuas cuja saturação impede a formação de ideias discretas; não sendo a obscuridade fruto de pobreza do sensível, mas antes de seu excesso indiferenciado.

Em terceiro lugar, provou-se que a separação não pode constituir entidade, estado ou relação ontologicamente autônoma, sem gerar regressão infinita ou contradição performa-

tiva.

Em quarto lugar, estabeleceu-se que o contínuo temporal kantiano não fornece princípio suficiente de individuação e retenção dos conteúdos singulares.

Finalmente, demonstrou-se que a imaginação produtiva não pode ser simultaneamente cega e funcional, espontânea e discriminadora, sem pressupor critério prévio de diferenciação que jamais é fornecido.

Da união dessas teses nasce a presente conclusão: *não há fundamento transcendental universal para matemática ou metafísica.*

Todavia, daí não se segue niilismo. Segue-se antes a necessidade de reconhecer pluralidade estrutural irredutível.

II. Do Abalo da Matemática Transcendental

§1. Da insuficiência da aritmética kantiana

A aritmética, segundo Immanuel Kant, funda-se sobre a forma pura do tempo. Os números nasceriam da síntese sucessiva da unidade na intuição temporal.

Mas tal doutrina supõe precisamente aquilo que deveria explicar.

Pois contar exige:

1. distinguir unidades;
2. reter a precedente enquanto se produz a seguinte;
3. reconhecer identidade através da sucessão.

Ora, o tempo puro kantiano é contínuo. Não contém, por si, divisões naturais.

Assim, quando se escreve:

$$1,\ 2,\ 3\ \ldots$$

é necessário já possuir:

- retenção temporal;
- discriminação de unidades;
- permanência recognitiva.

Mas nenhuma dessas faculdades é fundada pela mera forma temporal.

O problema pode ser formulado do seguinte modo:

$$1 \to 2 \to 3 \to \cdots$$

A sucessão numérica exige que o termo antecedente permaneça acessível enquanto o seguinte é produzido. O contínuo puro, entretanto, nada oferece senão fluxo indiferenciado.

Logo, a aritmética transcendental dissolve-se em psicologia empírica disfarçada.

§2. Do problema geométrico do contínuo

O mesmo sucede à geometria.

Construir uma reta implica separar do contínuo espacial um segmento determinado. Contudo, se o espaço puro é homogêneo e infinito, nenhum critério intrínseco distingue este segmento daquele outro.

O ponto geométrico revela o paradoxo com maior violência.

$$\text{Ponto} : \dim(P) = 0$$

O ponto não possui partes; todavia, encontra-se num contínuo infinitamente divisível.

Como individuar o indivisível no interior do infinitamente divisível?

Toda geometria pressupõe, pois, discriminação anterior à própria intuição pura.

§3. Da impossibilidade do retorno ao empirismo

Poder-se-ia então recorrer ao empirismo de David Hume.

Mas também aqui sobrevém ruína semelhante.

As impressões contínuas não fornecem discretos naturais. O número não é dado sensível; a reta não aparece como unidade separada no campo da experiência.

Assim, tanto o empirismo quanto o transcendentalismo fracassam no mesmo ponto decisivo:

nenhum explica como o discreto emerge do contínuo.

III. Do Estruturalismo e de sua Insuficiência

§1. Contra o estruturalismo abstrato

Os modernos estruturalistas afirmam que os números não são coisas, mas posições em estruturas.

Considere-se a série:

$$0,\ 1,\ 2,\ 3,\ \ldots$$

Diz-se que cada elemento é distinto enquanto posição formal.

Mas aqui reaparece o problema oculto.

Toda posição distinta requer diferença real.

Toda diferença requer exclusão.

Toda exclusão pressupõe separação.

Ora, demonstrou-se anteriormente que a separação, tomada como fundamento ontológico, conduz ao regresso infinito.

Logo, a distinção estrutural não se sustenta autonomamente.

§2. Contra o estruturalismo concreto

Outros pretendem fundar estruturas matemáticas em sistemas físicos ou mentais concretos.

Tomem-se marcas sobre o papel:

$$|, \quad ||, \quad |||$$

Para que tais marcas instanciem número, é necessário:

- individuar cada marca;
- reconhecer sua identidade ao longo do tempo;
- preservar ordem.

Mas precisamente isso mostrou-se filosoficamente injustificável no contínuo temporal.

IV. Do Colapso do Pluralismo Ontológico

§1. Da crise da mereologia

Toda metafísica pluralista pressupõe distinção real entre entes.

A mereologia clássica afirma:

1. reflexividade;
2. transitividade;
3. antissimetria.

A antissimetria, porém, exige critério seguro para afirmar:

$$x \neq y$$

Mas tal distinção sempre pressupõe separabilidade ou diferença fundada.

Ora:

- a separação revelou-se contraditória;
- a individuação revelou-se transcendentalmente infundada.

Logo, a mereologia clássica repousa sobre fundamento obscuro.

§2. Da questão parte-todo

Aqui se manifesta o núcleo do problema.

Seja:

$$P \subset W$$

A parte é menor que o todo:

$$|P| < |W|$$

Mas o que faz com que a parte não seja o próprio todo?

Se se responde: "a relação de parte", então nada foi explicado. Relações não criam diferença ontológica; apenas descrevem arranjos já dados.

Logo, algo deve operar exclusão real.

Mas exclusão é precisamente separação.

E assim retorna o dilema inevitável:

1. ou a separação possui positividade ontológica — e o regresso reaparece;
2. ou ela é mera negação — e então nada explica.

Não há terceira posição estável.

V. Resposta ao Inquisidor Lógico

As objeções oriundas da tradição analítica merecem exame particular.

§1. Da objeção relacional

Objeta-se que separação não é entidade, mas simples relação.

Conceda-se.

Ainda assim, relações são ontologicamente dependentes dos *relata*. Elas não produzem diferenciação real; apenas a pressupõem.

Quando se afirma que uma parte difere do todo, não basta descrever uma relação formal. É preciso explicar por que:

- a parte é menos;
- o todo é mais;
- e ambos não coincidem.

A mera relacionalidade é causalmente inerte.

Logo, o problema permanece intacto.

§2. Da objeção topológica

Invoca-se então a topologia moderna.

Diz-se que a fronteira resolve elegantemente o problema da separação.

Considere-se:

$$\partial A$$

Mas a topologia não explica a distinção entre interior e exterior; apenas a formaliza.

Ela pressupõe:

- pertencimento;
- exclusão;
- vizinhança;
- limite.

Seu rigor é sintático, não ontológico.

Assim, a matemática topológica não dissolve o problema metafísico da separação; apenas opera silenciosamente sobre ele.

§3. Da objeção wittgensteiniana

Invoca-se ainda Ludwig Wittgenstein, afirmando-se que "separação" nada mais significa senão o uso ordinário da linguagem.

Mas o presente argumento não é semântico.

Não se pergunta:
"qual o uso da palavra separação?"

Pergunta-se:
"o que torna verdadeira a distinção que a palavra pretende descrever?"

O uso não funda ontologia.
Apenas a pressupõe.

VI. Da Persistência e da Identidade

Nem o endurantismo nem o perdurantismo escapam à crise.

Se um objeto permanece idêntico através do tempo, deve haver retenção da identidade.

Mas demonstrou-se anteriormente que tal retenção carece de fundamento transcendental seguro.

Se, ao contrário, o objeto possui partes temporais distintas, então é necessário individuar tais partes.

Mas individuação no contínuo mostrou-se igualmente problemática.

Assim, ambas as teorias repousam sobre pressupostos obscuros.

VII. Da Causalidade

David Hume fundava causalidade sobre associação de ideias separáveis.

Mas se a separação é metafisicamente inconsistente, tal fundamento desaparece.

Immanuel Kant tentou salvar a necessidade causal mediante categorias do entendimento.

Todavia, aplicar causalidade requer:

- distinguir eventos;
- retê-los temporalmente;
- reconhecer sucessão determinada.

E precisamente tais operações revelaram-se transcendentalmente obscuras.

Logo, tanto empirismo quanto criticismo fracassam na fundamentação última da causalidade.

VIII. Da Modalidade

O realismo modal contemporâneo pretende construir mundos possíveis mediante recombinação de particulares.

Mas recombinação exige separação.

E separação revelou-se ontologicamente instável.

Do mesmo modo, a concebibilidade modal fracassa, pois diferentes estruturas fenomenológicas produzem horizontes distintos de concebibilidade.

Não existe concebibilidade universalmente homogênea.

IX. Do Formalismo e do Pragmatismo

Resta o formalismo.

Segundo ele, a matemática seria mero jogo sintático.

Todavia, mesmo jogos formais pressupõem:

- distinção de símbolos;
- reconhecimento reiterado de regras;
- permanência estrutural.

Assim, os problemas retornam sob outra figura.

Quanto ao pragmatismo, dizer que “a matemática funciona” nada resolve filosoficamente.

A utilidade prática não constitui explicação ontológica.

X. Considerações Finais: Da Necessidade de uma Fenomenologia Genética

Se todas as fundações clássicas fracassam, não se segue que pensamento, ciência ou matemática sejam impossíveis.

Segue-se apenas que:

- não possuem fundamento absoluto;
- dependem de estruturas constitutivas históricas e fenomenológicas;
- emergem de sínteses pré-predicativas mais originárias.

Aqui a fenomenologia genética, sobretudo aquela inaugurada por Edmund Husserl, mostra-se mais promissora que o criticismo clássico.

Não porque resolva definitivamente todos os problemas, mas porque abandona a pretensão de fundação rígida e reconhece a gênese temporal da objetividade.

A conclusão última deste tratado pode, portanto, ser expressa assim:

Não existe fundamento transcendental universal da distinção, da matemática ou da pluralidade ontológica.

Existe apenas constituição estruturada do aparecer.

E é precisamente por isso que a filosofia deve abandonar o sonho geométrico do fundamento absoluto e voltar-se para a gênese concreta da experiência.

ARTIGO VIII

Prolegômenos a uma Reforma da Mereologia

Sobre a Inexistência da Separação e o Estatuto dos Limites

Resumo

O presente tratado propõe uma tese negativa concernente aos próprios fundamentos da ontologia: a separação, tomada como princípio da individuação, da relação parte–todo e da distinção entre finito e infinito, é conceitualmente inconsistente. Demonstra-se, por meio do argumento do Regresso da Fronteira, que a separação não pode ser concebida nem como entidade, nem como relação ontologicamente inerte, sem precipitar-se em regressão infinita ou nulidade explicativa. Em consequência, a mereologia clássica, bem como os fundamentos conjuntistas e lógicos da matemática moderna, especialmente aqueles formalizados em ZFC, devem ser compreendidos não como descrição verdadeira do ser, mas como tecnologia pragmática de estabilização discursiva. Examina-se ainda a repercussão dessa crítica sobre a lógica modal, sobre a metafísica aristotélico-tomista e sobre a pretensão do juízo humano de legislar acerca do domínio do possível.

I. Considerações Iniciais acerca da Separação

Toda ontologia clássica repousa silenciosamente sobre um pressuposto raramente interrogado: que os entes são distintos porque separados.

Dizer:

- que A não é B,
- que uma parte não coincide com o todo,
- que algo está dentro ou fora de outro,

é admitir implicitamente alguma forma de limite, exclusão ou fronteira.

Ora, o presente escrito intenta mostrar que tal fundamento jamais pode estabilizar-se ontologicamente.

A separação não constitui o que dela se pretende fazer.

II. Do Regresso da Fronteira

§1. Formulação do problema

Suponham-se dois entes distintos, A e B.

Se são distintos, então algo deve excluí-los mutuamente.

Denomine-se essa exclusão por S_1.

Mas então sobrevém imediatamente a dificuldade decisiva: para que S_1 não se identifique nem com A nem com B, será necessário distingui-la de ambos.

Logo, nova separação deve intervir.

Tem-se então:

- S_2 separando S_1 de A;
- S_3 separando S_1 de B.

Mas o mesmo raciocínio reaparece indefinidamente.

Cada nova instância de separação exige outra que a distinga dos termos precedentes.

O resultado é um regresso estrutural infinito.

§2. A separação enquanto evento nulo

Segue-se daí que a separação não pode possuir estatuto ontológico positivo.

Ela não é:

- substância;
- relação subsistente;
- propriedade autônoma;
- fato metafísico originário.

Ela é antes um *evento nulo* do pensamento: uma negatividade abstrata transformada indevidamente em fundamento do ser.

A gramática produz a ilusão ontológica.

Assim como o particípio "estar separado" sugere uma realidade correspondente, também a metafísica clássica substancializou aquilo que jamais ultrapassou o domínio da operação discursiva.

III. Da Radicalização do Monismo

§1. Para além de Baruch Spinoza

Mesmo o monismo de Baruch Spinoza conserva ainda resíduos de limitação real.

A substância infinita é una; contudo, os modos distinguem-se mutuamente mediante determinações finitas.

Ora, isso pressupõe inteligibilidade ontológica do limite.

Mas o argumento precedente revela precisamente o contrário: o limite não pode sustentar-se sem regressão.

§2. Da negação do finito

Tradicionalmente, o finito define-se pelo limite.

$$= \text{aquilo que possui limites}$$

Se os limites carecem de realidade ontológica estável, então a própria definição do finito se dissolve.

Consequentemente:

- o infinito não triunfa;
- antes desaparece a oposição que lhe conferia sentido.

A distinção entre finito e infinito deixa de constituir estrutura fundamental do ser.

Resta apenas unidade indiferenciada, sobre a qual linguagem, cálculo e prática discursiva impõem cortes operacionais.

IV. Do Embate com a Tradição Analítica

§1. Primeira objeção: a separação como relação negativa

Os defensores da tradição analítica objetam que a separação não é entidade alguma, mas mera relação negativa.

Dir-se-á simplesmente:

$$A \neq B$$

Nada mais seria necessário.

Todavia, essa objeção fracassa por insuficiência explicativa.

Relações, enquanto tais, são ontologicamente dependentes dos *relata*. Elas descrevem estados de coisas já constituídos; não produzem diferenciação real.

Ora, a relação parte–todo exige precisamente tal diferenciação.

Considere-se:

$$P \subset W$$

A parte não é o todo:

$$P \neq W$$

E além disso:

$$|P| < |W|$$

Mas o que faz com que a parte seja *menos* que o todo?

A mera relação "ser-parte-de" nada explica. Ela pressupõe já diferenciados os termos cuja diferença deveria fundar.

Logo:

- se a separação é ontologicamente nula, não explica a diferença;
- se explica a diferença, possui eficácia ontológica.

E então o regresso retorna inevitavelmente.

§2. Segunda objeção: a solução topológica

Invoca-se então a topologia moderna.

Fronteiras seriam definidas rigorosamente como conjuntos de pontos-limite:

$$\partial A$$

Mas aqui ocorre confusão entre formalização e ontologia.

A topologia opera sobre:

- pertencimento;
- exclusão;
- interior;
- exterior;
- vizinhança.

Ela jamais explica a origem ontológica dessas distinções.

A matemática pressupõe os cortes; não os funda.

Portanto, a topologia não dissolve o problema da separação — apenas o formaliza.

V. Consequências para a Mereologia

§1. Do colapso da mereologia clássica

Toda mereologia clássica assume:

- partes distinguíveis;
- totalidades compostas;
- somas ontológicas.

Mas, se não há separação real, então não há partes em sentido forte.

"Parte" e "Todo" tornam-se apenas nomes homônimos aplicados segundo conveniências operacionais diversas.

A mereologia não desaparece enquanto prática formal; desaparece apenas sua pretensão fundacional.

§2. Revisão do princípio de identidade

O próprio princípio clássico de individuação sofre abalo.

Não mais se pode afirmar ingenuamente:

$$x = x$$

como se identidade estivesse assegurada por fronteiras metafísicas estáveis.

A identidade torna-se efeito de estabilização discursiva, não reflexo imediato de estrutura ontológica originária.

VI. Dos Fundamentos Matemáticos e de ZFC

§1. Do estatuto pragmático da teoria dos conjuntos

A matemática moderna, particularmente em sua formalização conjuntista, pressupõe:

- domínios discretos;
- identidade extensional;
- separação estável entre elementos.

O Axioma da Extensionalidade afirma:

$$A = B \iff \forall x(x \in A \leftrightarrow x \in B)$$

Mas tal axioma já pressupõe distinguibilidade entre elementos para definir a própria distinção dos conjuntos.

Do mesmo modo, o Axioma da Separação opera cortes cuja legitimidade ontológica jamais é demonstrada.

Assim, ZFC não deve ser rejeitado enquanto cálculo formal.

Deve apenas abandonar pretensão ontológica.

É instrumento técnico, não espelho do ser.

VII. Da Modalidade e do Colapso da Concebibilidade

§1. A destruição da equivalência clássica

Grande parte da metafísica moderna repousa sobre a equivalência implícita:

$$\text{“concebível”} \rightarrow \text{“possível”}$$

Tal princípio percorre:

- Gottfried Wilhelm Leibniz;
- Immanuel Kant;
- a metafísica modal contemporânea;
- os argumentos ontológicos;
- os experimentos mentais modernos.

Mas essa ponte colapsa.
Pode haver:

- possibilidades inconcebíveis;
- concebibilidades impossíveis.

O concebível depende:

- da memória;
- do corpo;
- da história fenomenológica;
- das limitações estruturais do sujeito.

Logo, concebibilidade não funda modalidade.
Ela constitui apenas operador epistêmico local.

§2. O que resta da lógica modal

Não se destrói, porém, toda modalidade.
Sobrevivem:

- consistência formal;
- satisfatibilidade;
- quantificação sobre modelos.

A lógica modal de inspiração kripkeana permanece válida enquanto teoria estrutural.
Mas perde interpretação antropocêntrica.
A acessibilidade modal não é garantida pelo pensamento humano.

VIII. Contra Aristotle e o Tomismo

§1. Da ruína das formas substanciais

Toda metafísica aristotélica pressupõe:

- substâncias individuais;
- formas delimitadoras;
- partes reais;
- atualização determinada de potências.

Tudo isso exige limites ontológicos reais.
Sem limites:

- não há individuação;
- não há essência delimitável;
- não há forma substancial.

§2. A dificuldade tomista

O tomismo agrava ainda mais o problema ao multiplicar distinções reais:

- essência e existência;
- ato e potência;
- matéria e forma.

Mas distinção real sem separação ontológica é posição instável.
Se tais distinções:

- nada operam → tornam-se nominais;
- operam diferença real → recaem no problema da separação.

Não há equilíbrio possível.

IX. Da Teoria da Cópia e da Jurisdição do Pensamento

§1. A ruína da teoria da cópia

A teoria empirista da cópia pressupõe: todo conteúdo legítimo deriva de impressões.

Isso equivale silenciosamente a afirmar:

$$\text{pensável} = \text{possível}$$

Mas as perdas fenomenológicas demonstram o contrário.

Um sujeito pode perder capacidade conceitual sem que o mundo correspondente desapareça.

Logo:

- o pensamento não espelha o ser;
- o concebível não esgota o possível.

§2. A questão unificadora

A verdadeira pergunta subjacente a todo este projeto não é psicológica, mas ontológica:

O pensamento humano possui jurisdição legítima sobre o possível?

Ou ainda:

Pode o juízo inferir possibilidades reais a partir de suas próprias operações conceituais?

A resposta obtida ao longo destes tratados é negativa.

O juízo:

- organiza;
- estabiliza;
- permite ciência;
- permite cálculo;
- permite ação.

Mas não legisla sobre:

- ontologia;
- modalidade;
- individuação última.

X. Considerações Finais

O regresso da fronteira demonstra que a separação não pode desempenhar o papel ontológico que lhe foi historicamente atribuído.

As consequências atingem:

- a metafísica;
- a mereologia;
- a matemática;
- a lógica modal;
- o sujeito transcendental;
- a própria autoridade do juízo.

Todavia, disso não se segue caos intelectual.

Segue-se apenas a necessidade de abandonar a antiga esperança de que o pensamento humano pudesse refletir imediatamente a estrutura última do ser.

A distinção permanece operatória.
A matemática permanece eficaz.
A lógica permanece utilizável.

Mas nenhuma delas possui autoridade metafísica absoluta.

O juízo funciona.

Não governa.

ARTIGO IX

Da Concepção, da Possibilidade e do Isolamento Ontológico da Contradição

Ou sobre uma aporia necessária nos limites do juízo humano

Resumo

O presente tratado investiga uma consequência extrema decorrente da queda do princípio segundo o qual a concebibilidade funda legitimamente a possibilidade. Demonstrar-se-á que, uma vez recusada ao juízo humano qualquer autoridade modal originária, torna-se igualmente ilegítima toda tentativa de provar a possibilidade de contradições reais, ainda quando supostas isoladas do mundo fenomênico compartilhado. Examina-se a hipótese de campos epistêmicos estruturalmente fechados, cuja função consistiria em impedir a coapresentação de incompatibilidades ontológicas no domínio comum da linguagem e da experiência. Sustenta-se, entretanto, que semelhante hipótese não pode converter-se em demonstração modal sem reincidir precisamente no princípio já refutado. A única formulação filosoficamente coerente restante consiste numa necessidade negativa: a impossibilidade estrutural de excluir, a priori, certos regimes ontológicos incompatíveis com a coerência do juízo humano. As consequências atingem diretamente o racionalismo modal, a metafísica aristotélica, o tomismo e toda concepção que atribua ao pensamento jurisdição sobre o domínio do possível.

I. Proêmio: Da Queda da Autoridade Modal do Juízo

As investigações precedentes conduziram a uma conclusão cuja gravidade ultrapassa o domínio da mera epistemologia.

Demonstrou-se que a concebibilidade não implica possibilidade real.

Tal conclusão dissolve silenciosamente uma das pressuposições mais persistentes da tradição filosófica moderna.

Desde René Descartes até boa parte da metafísica contemporânea, supôs-se que o pensamento humano possuiria alguma autoridade legítima para inferir possibilidades ontológicas a partir de suas próprias operações conceituais.

Sob formas diversas, a tradição sustentou:

$$\text{Concebível} \Rightarrow$$

Ora, os tratados anteriores destruíram precisamente esta ponte.

O juízo humano não governa o domínio modal.

Pois provamos nos outros artigos que:

- algo pode ser concebível em S_1 e inconcebível em S_2;
- logo, concebibilidade depende de memória, corpo, história;
- portanto, não pode fundamentar modalidade objetiva.

Conclusão direta:
concebibilidade é um operador epistêmico, não modal.

II. Da Ruína da Concebibilidade como Critério Ontológico

§1. Contra a clareza e distinção

A tradição cartesiana afirmava que aquilo que se concebe clara e distintamente pode existir.

Mas essa tese pressupõe:

- transparência estrutural do pensamento;
- continuidade entre juízo e ser;
- autoridade modal da consciência.

Ora, mostrou-se anteriormente que:

- diferentes regimes fenomenológicos produzem horizontes distintos de concebibilidade;
- o espaço do pensável varia segundo corpo, memória e estrutura epistêmica;
- a perda de concebibilidade não altera a realidade correspondente.

Logo, clareza subjetiva não constitui critério ontológico.

§2. Contra o princípio humeano da separabilidade

David Hume sustentava que tudo aquilo que pode ser distinguido pela imaginação pode igualmente ser separado.

Mas o princípio repousa sobre equivalência ilegítima entre:

- operação imaginativa;
- possibilidade ontológica.

Uma vez demonstrado que o juízo não possui jurisdição modal, também o princípio da separabilidade perde fundamento.

III. Dos Campos Epistêmicos Fechados

§1. Formulação da hipótese

Considere-se agora a seguinte hipótese:

Existem campos epistêmicos estruturalmente fechados cuja função consiste em impedir a coapresentação de incompatibilidades reais no domínio compartilhado da experiência.

Tal hipótese não afirma:

- que contradições sejam linguisticamente acessíveis;
- que possam ser formuladas discursivamente;
- nem que sejam diretamente cognoscíveis.

Ela sugere apenas que a coerência do mundo compartilhado talvez resulte menos de uma ontologia intrinsecamente coerente do que de mecanismos estruturais de isolamento.

Em outras palavras: o mundo comum poderia permanecer coerente não porque o ser o seja absolutamente, mas porque certas incompatibilidades jamais podem comparecer simultaneamente sob o mesmo horizonte epistêmico.

§2. O sentido rigoroso do isolamento

Não se trata aqui de dialeteísmo manifesto.

Não se afirma:

$$P \wedge \neg P$$

como verdade disponível ao juízo.

Afirma-se apenas que o acesso humano ao real pode operar mediante regimes de exclusão estrutural.

Assim, a coerência fenomenológica talvez seja efeito de filtragem, e não propriedade absoluta do ser.

IV. Da Aporia Necessária

§1. O golpe contra a própria hipótese

É neste ponto que surge a dificuldade decisiva.

Se:

$$\text{Concebível} \not\Rightarrow$$

então a mera concepção de "campos epistêmicos isoladores" não autoriza inferir sua possibilidade real.

Segue-se daí consequência inevitável:

a hipótese do isolamento ontológico não pode servir como prova da possibilidade de contradições reais.

E esta limitação não constitui falha contingente da teoria.

Ela decorre necessariamente do próprio princípio crítico anteriormente estabelecido.

Ao destruir a autoridade modal da concebibilidade, o sistema impede igualmente qualquer demonstração afirmativa do dialeteísmo.

§2. Da honestidade filosófica da aporia

Muitas filosofias tentariam escapar mediante restauração disfarçada da modalidade psicológica.

Dir-se-ia: "é ao menos possível que existam contradições isoladas".

Mas semelhante movimento reinstalaria clandestinamente a tese já demolida: a saber, que operações conceituais humanas podem inferir possibilidades reais.

O sistema recusa tal incoerência.

A aporia deve ser assumida integralmente.

V. Da Impossibilidade de Salvar a Possibilidade

§1. O falso recurso modal

Toda tentativa de afirmar:

"contradições reais são possíveis"

exigiria:

- ou uma inferência conceitual ilegítima;
- ou autoridade transcendental do juízo;
- ou psicologização da modalidade.

Em qualquer dos casos, recair-se-ia precisamente no erro combatido desde o princípio.

O pensamento não pode autorizar ontologicamente aquilo que concebe.

§2. O isolamento da contradição

A consequência mais rigorosa é a seguinte:

não se pode provar nem a existência nem a possibilidade positiva de contradições reais.

Mas tampouco se pode excluí-las legitimamente.

O domínio modal torna-se estruturalmente excedente em relação ao juízo humano.

VI. Da Necessidade Negativa

§1. Formulação correta da tese

A única formulação filosoficamente coerente restante não é afirmativa, mas negativa.

Não se deve dizer: "existem contradições reais".

Deve-se dizer:

não é demonstrável, a priori, que toda realidade possível deva submeter-se às condições de coerência do juízo humano.

Ou ainda, em forma mais precisa:

$$\neg\Box(\mathcal{R} \subseteq)$$

Isto significa: não é necessário que o real coincida inteiramente com aquilo que pode aparecer sob regimes humanos de coerência lógica.

§2. O verdadeiro alcance da tese

O sistema não demonstra:

- que contradições existam;
- que campos isolados sejam reais;
- que o ser seja dialeteísta.

Demonstra algo mais sólido e filosoficamente mais grave:

a coerência do juízo humano não possui autoridade suficiente para delimitar o domínio do possível.

VII. Consequências para a Metafísica Clássica

§1. Contra Aristotle

Toda metafísica aristotélica repousa sobre:

- identidade estável;
- não-contradição universal;
- delimitação formal das essências.

Mas se o juízo não pode excluir, a priori, regimes ontológicos incompatíveis com sua própria coerência, então a universalidade absoluta do princípio de não-contradição perde legitimidade metafísica demonstrativa.

O princípio permanece *regulador* do pensamento.

Já não pode pretender-se necessariamente *constitutivo* do ser.

§2. Contra o tomismo

O tomismo reforça ainda mais a pretensão racionalista ao sustentar:

- inteligibilidade última do ser;
- convertibilidade entre ser e verdade;
- adequação estrutural entre intelecto e realidade.

Mas o presente sistema introduz ruptura decisiva: o intelecto humano *não possui jurisdição modal sobre o real.*

Logo, nenhuma metafísica fundada na transparência do ser ao juízo pode conservar intacta sua pretensão absoluta.

VIII. Do Fundacionalismo Lógico

§1. A limitação da lógica

Nada disso implica destruição da lógica enquanto prática normativa.

A lógica:

- organiza inferências;
- estabiliza discurso;
- preserva coerência operacional.

Mas sua autoridade é interna ao regime do juízo.

Não pode ser automaticamente convertida em ontologia universal.

§2. O isolamento ontológico da contradição

A contradição permanece excluída do espaço compartilhado do discurso coerente.

Todavia, a exclusão lógica não equivale mais à exclusão ontológica absoluta.

Há aqui um deslocamento decisivo:

a lógica deixa de legislar sobre o ser e passa a regular apenas os limites internos da inteligibilidade humana compartilhada.

IX. Considerações Finais

O presente tratado conduziu a uma consequência extrema, porém inevitável, da crítica iniciada nos artigos precedentes.

Uma vez recusada ao juízo humano autoridade modal originária:

- não se pode inferir possibilidade a partir da concebibilidade;

- não se pode provar legitimamente o dialeteísmo;
- mas tampouco se pode excluir, por princípio, regimes ontológicos incompatíveis com a coerência do pensamento humano.

A aporia é necessária.

Ela não decorre de falha argumentativa, mas da própria honestidade estrutural do sistema.

O pensamento humano continua:

- operando;
- organizando;
- calculando;
- estabilizando mundos compartilhados.

Mas perdeu definitivamente o direito de supor que seus próprios limites coincidam com os limites do possível.

O juízo pensa.

O ser não lhe deve obediência.

ARTIGO X

O Evento como Impossibilidade Realizada

Sobre a Primazia Ontológica do Real sobre o Possível

Há uma crença que atravessa a metafísica ocidental com a persistência de um pressuposto nunca formulado: a crença de que o real é subconjunto do possível. O evento seria, nessa perspectiva, a passagem de uma potência ao ato — escolha entre alternativas que já estavam dadas, seleção no interior de um espaço modal previamente constituído. Aristóteles pensa assim. Leibniz, à sua maneira, também. E Kant, apesar de deslocar o problema para o plano transcendental, conserva a mesma arquitetura fundamental: há condições que tornam possível a experiência, e o real é aquilo que emerge quando essas condições são satisfeitas. Até as interpretações contemporâneas da física quântica, quando falam em colapso probabilístico, continuam tributárias do mesmo esquema — o evento como atualização de uma possibilidade previamente inscrita num espaço de estados.

Este ensaio propõe a inversão dessa estrutura.

Não se trata de uma inversão retórica. Trata-se de uma tese com consequências que percorrem a ontologia, a filosofia da física e a própria ideia de objetividade. A tese é esta: o evento fundamental não é possibilidade realizada, mas *impossibilidade realizada*. E por impossibilidade não se entende aqui contradição lógica — entende-se algo mais preciso e mais perturbador: a impossibilidade estrutural de totalização interna. Há estruturas cujo modo de ser consiste em nunca poder ser inteiramente possuídas por nenhuma perspectiva que lhes seja interior. O evento é o recorte local, a projeção parcial, o fragmento navegável de uma tal estrutura. O possível é apenas o nome que damos a esses fragmentos quando os contemplamos a partir de dentro. O Real — com maiúscula, no sentido que tentaremos precisar — é o que os precede e excede.

I. O Pressuposto da Totalizabilidade

Toda inversão séria começa por identificar o pressuposto que manteve o paradigma em pé. No caso do paradigma modal clássico, o pressuposto raramente enunciado é o seguinte: a totalidade objetiva do evento é, em princípio, totalizável. Pode haver limitações práticas — falta de informação, finitude do observador, complexidade computacional irredutível. Mas a estrutura completa do evento é concebida como representável a partir de alguma perspectiva ideal. Essa perspectiva assume formas diferentes segundo a tradição: é Deus em Leibniz, o sujeito transcendental em Kant, o observador absoluto da física clássica, a descrição completa do estado em teorias deterministas. Em todas essas versões, a objetividade é entendida como aquilo que uma perspectiva suficientemente privilegiada poderia, em princípio, abarcar.

É exatamente aqui que a física do século XX introduz uma perturbação que a filosofia ainda não assimilou plenamente.

A relatividade especial elimina a noção de referencial privilegiado. Observadores em movimento relativo medem tempos diferentes, distâncias diferentes, e discordam sobre a simultaneidade de eventos separados espacialmente. E no entanto — e este é o ponto decisivo — a objetividade física não colapsa. Ela simplesmente deixa de residir em qualquer perspectiva singular. O que a relatividade descobre é uma objetividade *distribuída*: ela emerge não de uma perspectiva que veria tudo, mas da coerência estrutural entre todas as transformações admissíveis. O invariante de Minkowski — aquela quantidade que permanece a mesma para todos os observadores, qualquer que seja o referencial — não é observado por ninguém diretamente. É reconstruído estruturalmente, deduzido da coerência das medições locais. Ninguém o possui; todos o pressupõem.

Introduzimos então a distinção entre *evento local* e *evento pleno*. O evento local é a descrição do acontecimento em um referencial específico — aquilo que um observador particular mede, registra, experiencia. O evento pleno é a estrutura completa das relações entre todos os referenciais admissíveis. O evento pleno não é "mais uma perspectiva entre as outras". É a coerência entre perspectivas, a totalidade relacional do sistema. E é indispensável: sem ele, não há objetividade. Mas nenhum observador o possui. Nenhum ponto de vista o habita.

II. O Monstro Epistemológico

Chamemos de *monstro epistemológico* a entidade hipotética que habitaria o evento pleno — aquela que acessaria simultaneamente todos os referenciais, possuiria integralmente todas as transformações admissíveis, e teria o invariante como objeto direto de experiência, e não como construção estrutural inferida. O monstro não é logicamente contraditório. Podemos formular sua definição sem incorrer em paradoxo.

E no entanto ele é impossível. Não por limitação tecnológica, não por finitude cognitiva, não porque lhe faltaria potência de cálculo. Ele é impossível estruturalmente, porque sua existência destruiria a própria arquitetura que torna a objetividade possível. A relatividade distribui a objetividade ao longo da rede de equivalências entre referenciais. O monstro converteria essa equivalência relacional distribuída em presença absoluta centralizada — reinstauraria, no nível meta-relativístico, precisamente o observador privilegiado que a teoria eliminou. Sua existência negaria o fundamento da objetividade que pretendia possuir.

A impossibilidade do monstro não é, portanto, um fato contingente sobre as limitações dos observadores reais. É uma impossibilidade constitutiva: o tipo de ser que seria necessário para possuir o evento pleno é incompatível com a estrutura que torna o evento pleno real.

III. Regressão e Incompletude Estrutural

Pode-se tentar escapar desta conclusão por aproximação progressiva. Suponha-se um observador que possua todas as perspectivas do evento exceto uma. Adicione-se um segundo observador que contenha a perspectiva restante. A soma parece reconstruir a totalidade. Mas não a reconstrói — porque a soma dos dois observadores produz exatamente o monstro original, e a impossibilidade reaparece. Decompor o monstro em partes e recombiná-las não dissolve o problema: o produz de novo.

A regressão que aqui se instala não é mero infinito quantitativo — não é simplesmente que o processo nunca termina porque sempre falta uma perspectiva. É algo estruturalmente mais grave: toda recomposição torna-se ela mesma um novo evento físico, e esse novo evento exige nova totalização. A cirurgia que pretendia fechar o sistema entra no conjunto dos eventos que necessitam integração. O ato de fechamento produz novo resíduo estrutural. A totalidade não é recuperável por fechamento transitivo. Há aqui algo análogo ao argumento diagonal de Cantor e ao teorema da incompletude de Gödel: o sistema não pode ser fechado por recursos que lhe sejam internos, porque o ato de fechamento excede sempre o sistema que pretendia fechar.

A impossibilidade é *estável*. Ela não diminui sob decomposição e não se resolve sob recomposição. É uma propriedade estrutural do espaço das perspectivas, não uma limitação contingente de qualquer perspectiva particular.

IV. Possível Realizado e Real

É aqui que se torna necessário introduzir uma distinção ontológica que o paradigma modal clássico não admite: a distinção entre o *possível realizado* e o *Real*.

Chamemos de possível realizado tudo aquilo que pertence ao regime termodinâmico de decomposição — tudo aquilo que pode ser desmontado em partes, redistribuído em estados, recomposto a partir de componentes. Nesse regime, informação pode dispersar, correlações podem degradar, estruturas podem fragmentar-se e ser parcialmente recuperadas. É o domínio da entropia, da reversibilidade parcial, da análise e da síntese. É o domínio onde a física ordinária opera e onde a metafísica modal clássica é localmente válida.

O Real é outra coisa. Chamemos de Real aquilo cuja unidade não pode ser discretizada sem destruição constitutiva — aquilo que não pode ser decomposto em partes que, recompostas, reconstituiriam o todo. O Real não é objeto entre objetos. Não é mais uma entidade no inventário do mundo. É condição estrutural da própria objetividade: o tipo de estrutura que deve existir para que haja coerência entre perspectivas, para que o invariante seja invariante, para que a objetividade distribuída seja objetividade e não mero acordo local.

O argumento transcendental é preciso: sistemas termodinâmicos não geram sua própria

unidade global. Composições locais não fecham o espaço estrutural. Toda totalização interna fracassa. Logo, o espaço modal-termodinâmico não é ontologicamente fechado. Deve haver algo que opera como fundamento não-redutível do sistema — algo que não é ele próprio possível realizado, porque é condição de possibilidade do regime onde o possível realizado circula.

V. Exemplo: Toposofia Quântica

Um exemplo da matemática contemporânea ilumina essa estrutura com precisão inesperada.

A toposofia quântica — desenvolvida por Isham, Döring e Heunen — descreve um sistema físico por um topos de pré-feixes sobre a categoria dos contextos de medição. Cada contexto corresponde a uma subálgebra abeliana de observáveis, um "referencial clássico local". Dois contextos diferentes geram topos distintos, e a conexão entre eles não é um topos maior — é um morfismo geométrico, uma tradução de verdades locais. Existe algum topos absoluto que contenha todos os contextos como sub-topos? Um tal topos seria um ponto fixo sob todos os morfismos geométricos possíveis. Mas a categoria de contextos não tem objeto terminal — não há contexto que contenha todos os outros. E toda tentativa de construir esse topos absoluto por colimite produz um novo topos que é ele mesmo mais um contexto entre outros, gerando novos morfismos e reiniciando a regressão.

O sistema é objetivamente coerente — as probabilidades quânticas são invariantes sob tradução — mas nenhum observador, nenhum topos, possui a totalidade como objeto interno. O evento quântico — a atualização de um valor numérico num experimento — é a impossibilidade realizada dessa totalização. O que chamamos de possível, os autovalores e amplitudes, é apenas a projeção local do Real, que é a própria estrutura relacional dos topos e seus morfismos.

VI. Consequências Filosóficas

As consequências filosóficas dessa inversão são extensas.

Em metafísica modal: o possível deixa de fundamentar o real. O espaço modal torna-se derivado — horizonte local, navegabilidade parcial, projeção discretizada de uma estrutura que o precede e excede. Os mundos possíveis não são o chão sobre o qual o real se ergue; são perspectivas locais sobre uma totalidade que não admite instanciação global.

Em filosofia da física: a objetividade não exige observador absoluto, sujeito transcendental, ponto de vista divino. Exige apenas coerência estrutural distribuída — a invariância que emerge da rede de transformações admissíveis, sem que nenhum nó da rede precise possuir a rede inteira.

Em termodinâmica: a irreversibilidade surge porque a decomposição destrói estrutura, e o Real não é reconstruível por composição entrópica. A entropia caracteriza o regime do possível realizado — o regime onde as partes, uma vez separadas, não mais reconstituem o todo que as precedeu.

Em relação a Leibniz: se o universo fosse plenamente redutível ao possível realizado, não haveria estrutura canônica subjacente ao espaço de transformações. Mas se o Real precede o modal, os referenciais podem ser compreendidos como projeções locais sobre uma unidade estrutural mais profunda. A monadologia reaparece sob forma estrutural — não como substâncias isoladas que se espelham mutuamente por pré-estabelecida harmonia, mas como perspectivas locais sobre uma totalidade que não pode ser instanciada por nenhuma delas, nem pela sua soma.

VII. Tese Final

Podemos agora formular a tese com precisão final.

O evento fundamental não é escolha entre alternativas. Não é atualização de potência, nem seleção no interior de um espaço modal previamente dado. É seção local, projeção parcial, recorte navegável de uma estrutura cuja totalidade não admite instanciação interna. Por isso o evento é impossibilidade realizada — não porque contenha contradição lógica, mas porque sua unidade global é estruturalmente impossível de possuir. O que nele aparece como possível — os estados, as trajetórias, as decomposições, as alternativas — é apenas o modo como o Real se oferece à perspectiva que não pode abarcá-lo.

O possível não fundamenta o real. O possível é a face navegável do Real para perspectivas que lhe são internas.

E o evento é o lugar onde o Real se manifesta parcialmente — onde uma estrutura que nunca pode ser possuída inteiramente se deixa, por um instante, tocar.

Referências: Einstein, "Zur Elektrodynamik bewegter Körper"(1905); Minkowski, "Raum und Zeit"(1908); Leibniz, Monadologia (1714); Kant, Crítica da Razão Pura (1781); Aristóteles, Metafísica IX; Penrose, The Road to Reality (2004); Isham & Döring, "A Topos Foundation for Theories of Physics"(2008).

Escólio Técnico: Formalização Categorial

O que se segue é a formalização matemática do argumento filosófico precedente. O leitor não familiarizado com teoria de categorias e teoria de topos pode aceitar os resultados filosóficos do Primeiro Movimento sem prejuízo de compreensão. O Escólio é dirigido ao leitor que exige demonstração rigorosa das afirmações sobre impossibilidade de totalização.

ET.1 — A categoria dos contextos

Seja $\mathcal{A}$ uma álgebra não comutativa. Tomemos como exemplo concreto $\mathcal{A} = M_2(\mathbb{C})$, a álgebra das matrizes complexas 2×2.

Definimos $\mathcal{C}$ como o conjunto parcialmente ordenado das **subálgebras abelianas** de $\mathcal{A}$, ordenado por inclusão. Cada objeto de $\mathcal{C}$ representa uma perspectiva clássica local — um conjunto de observáveis mutuamente compatíveis.

Em $M_2(\mathbb{C})$:

- O centro é $C_0 = \mathbb{C} \cdot I$ — a subálgebra trivial, comum a toda perspectiva.
- Existem infinitas subálgebras abelianas maximais (MASAs) $C_\lambda \cong \mathbb{C}^2$, uma para cada direção de spin no espaço de Bloch.
- Inclusões: $C_0 \subset C_\lambda$ para todo λ; duas MASAs distintas têm interseção apenas C_0, logo não há morfismo de inclusão entre elas.

$\mathcal{C}$ é uma categoria pequena (um poset).

ET.2 — Inexistência do colimite clássico

O funtor identidade $\mathrm{Id}_\mathcal{C} : \mathcal{C} \to \mathcal{C}$ tem como colimite, se existir, um objeto terminal em $\mathcal{C}$ — uma subálgebra abeliana que contenha todas as outras.

Como $\mathcal{A} = M_2(\mathbb{C})$ é não comutativa, **não existe subálgebra abeliana que contenha duas MASAs distintas**. Portanto:

$$\nexists\ \mathrm{colim}(\mathrm{Id}_\mathcal{C}) \text{ em } \mathcal{C}$$

Primeira conclusão formal: dentro do regime clássico, nenhuma síntese global existe. A totalização Booleana é estruturalmente impossível.

ET.3 — Mergulho no topos e trivialidade do colimite representável

Para obter uma totalização, mergulhamos $\mathcal{C}$ no **topos de pré-feixes**:

$$\mathcal{E} = \mathbf{Set}^{\mathcal{C}^{\mathrm{op}}}$$

A imersão de Yoneda $y : \mathcal{C} \to \mathcal{E}$ envia cada C ao pré-feixe representável $y(C) = \mathrm{Hom}_{\mathcal{C}}(-, C)$.

O colimite dos representáveis em $\mathcal{E}$:

$$\Omega_{\mathrm{rep}} = \mathrm{colim}_{C \in \mathcal{C}}\ y(C)$$

calcula-se como: para cada $D \in \mathcal{C}$,

$$\Omega_{\mathrm{rep}}(D) = \mathrm{colim}_{C}\, \mathrm{Hom}_{\mathcal{C}}(D, C)$$

No exemplo $M_2(\mathbb{C})$, esse colimite resulta no pré-feixe constante com valor $\{*\}$ — o **objeto terminal 1** de $\mathcal{E}$.

Segunda conclusão formal: a totalização via colimite no topos é trivial. O objeto que sintetiza todos os contextos representáveis não carrega estrutura lógica alguma — é o ponto sem informação.

ET.4 — Lógica interna do topos

Em $\mathcal{E}$, o classificador de subobjetos $\Omega_{\mathcal{E}}$ é o pré-feixe que associa a cada $C \in \mathcal{C}$ o conjunto das **peneiras** (*sieves*) sobre C — ideais de baixo no poset $\mathcal{C}$ abaixo de C.

No exemplo $M_2(\mathbb{C})$:

- $\Omega_{\mathcal{E}}(C_0) = \{\emptyset, \{C_0\}\}$ — dois valores de verdade.
- $\Omega_{\mathcal{E}}(C_\lambda) = \{\emptyset, \{C_0\}, \{C_0, C_\lambda\}\}$ — três valores de verdade.

A lógica interna de $\mathcal{E}$ é **intuicionista**: o terceiro excluído não vale globalmente. A verdade quântica é mais fina que a verdade clássica Booleana.

ET.5 — Morfismos geométricos e não-preservação da lógica

Um **morfismo geométrico** $f : \mathcal{F} \to \mathcal{E}$ entre topos consiste num par adjunto $f^* \dashv f_*$ onde $f^* : \mathcal{E} \to \mathcal{F}$ (a pré-imagem) preserva limites finitos mas **não preserva em geral** o classificador de subobjetos.

Para demonstrar a não-preservação de modo explícito, considere o espectro de Gelfand $X = \Sigma_{C_\alpha}$ de um MASA C_α — um espaço topológico compacto de dois pontos. O topos de feixes $\mathrm{Sh}(X)$ é **Booleano**: seu classificador é o feixe constante $\{0, 1\}$.

A inclusão de um ponto $x \in X$ induz um morfismo geométrico:

$$g : \mathbf{Set} \to \mathrm{Sh}(X)$$

cujo funtor de pré-imagem g^* é o funtor-caule em x. Aplicando g^* ao classificador:

$$g^*(\Omega_{\mathrm{Sh}(X)}) = \text{germes de abertos em } x$$

que é um reticulado distributivo com **infinitos elementos**, enquanto:

$$\Omega_{\mathbf{Set}} = \{0, 1\}$$

Portanto:

$$g^*(\Omega_{\mathrm{Sh}(X)}) \ncong \Omega_{\mathbf{Set}}$$

Terceira conclusão formal: a mudança de perspectiva via morfismo geométrico altera a estrutura lógica interna. A verdade do topos global não se reduz à verdade Booleana de nenhum contexto local.

ET.6 — Teorema

Teorema. *Seja $\mathcal{C}$ a categoria das subálgebras abelianas de uma álgebra não comutativa $\mathcal{A}$, e seja $\mathcal{E} = \mathbf{Set}^{\mathcal{C}^{\mathrm{op}}}$ o topos de pré-feixes associado. Então:*

1. *O colimite de $\mathrm{Id}_{\mathcal{C}}$ não existe em $\mathcal{C}$ — nenhuma síntese global permanece dentro da lógica clássica.*

2. *O colimite dos representáveis em $\mathcal{E}$ é o objeto terminal $\mathbf{1}$ — a totalização categorial é estruturalmente trivial.*

3. *Para qualquer morfismo geométrico $f : \mathcal{F} \to \mathcal{E}$ que projete para um topos Booleano, $f^*(\Omega_{\mathcal{E}}) \ncong \Omega_{\mathcal{F}}$ em geral — a lógica interna não é absolutamente preservada.*

Corolário. *Não existe perspectiva arquimediana que possua simultaneamente a totalidade dos contextos e preserve a estrutura lógica global. Todo ponto de vista totalizante é ou classicamente impossível (resultado 1), ou estruturalmente trivial (resultado 2), ou logicamente instável sob mudança de perspectiva (resultado 3).*

ET.7 — Consequência filosófica formal

O corolário acima é a formalização precisa da tese do Primeiro Movimento.

O Real — a estrutura relacional global do sistema — não é possuível por nenhuma perspectiva interna. O que cada contexto possui é apenas sua projeção local: o possível realizado dentro daquele horizonte Booleano. O possível precede o real apenas dentro de cada contexto; globalmente, é o Real que precede e excede todo espaço de possibilidades localmente definido.

A equivalência concebível ⇒ possível, que os artigos precedentes atacaram por via fenomenológica e dialética, recebe aqui sua refutação estrutural: o espaço do concebível é sempre o espaço de um contexto — e contextos não totalizam o Real.

O juízo humano não possui autoridade sobre o estatuto ontológico dos mundos possíveis porque o possível é sempre local. O Real não lhe deve obediência.

Referências: Isham & Döring, "A Topos Foundation for Theories of Physics"(2008); Johnstone, Sketches of an Elephant: A Topos Theory Compendium (2002); Mac Lane & Moerdijk, Sheaves in Geometry and Logic (1992); Einstein, "Zur Elektrodynamik bewegter Körper"(1905); Leibniz, Monadologia (1714); Kant, Crítica da Razão Pura (1781); Aristóteles, Metafísica IX.

Conclusão Geral

Chega-se, enfim, ao ponto de convergência em que as múltiplas linhas desta investigação revelam sua unidade subterrânea. Cada artigo percorreu uma província distinta da modernidade filosófica — a universalidade do sujeito transcendental, o princípio da cópia humeano, a separabilidade imaginativa, os fundamentos da mereologia, a distinção entre relações internas e externas —, regiões aparentemente dispersas e historicamente rivais. No entanto, todas convergem para um mesmo pressuposto silencioso e decisivo: a crença numa correspondência suficientemente conservadora entre o espaço do pensamento e o espaço do ser.

Foi esta pressuposição que permitiu à filosofia transcendental erigir as condições humanas da experiência em condições universais da objetividade; ao empirismo, converter a concebibilidade em critério modal; à metafísica analítica, transformar a separabilidade conceitual em distinção ontológica; e à ontologia clássica das partes, tratar fronteiras e individuações como estruturas suficientemente estáveis para sustentar o edifício do real. Em todas as suas variações, a modernidade filosófica conservou a mesma confiança originária: a de que o entendimento humano ocupa posição privilegiada a partir da qual pode legislar sobre o domínio do possível.

Esta obra procurou demonstrar que tal confiança não é apenas infundada, mas estruturalmente insustentável. Não porque o pensamento seja impotente, nem porque a racionalidade seja ilusão, nem porque o conhecimento seja impossível. Ao contrário: o entendimento funciona, a experiência se constitui, a ciência avança, a matemática conserva sua rigorosa eficácia formal. O que se questiona não é o poder local do pensamento, mas a legitimidade de sua pretensão de universalidade ontológica — a passagem ilegítima do epistêmico ao ontológico.

Ao longo destes artigos, mostrou-se que a universalidade kantiana se fragmenta ante a homonímia fundamental dos conceitos e a irredutibilidade de certas estruturas fenomenológicas; que o empirismo humeano colapsa ante a saturação do dado contínuo, onde a plenitude mesma impede o primeiro recorte da imaginação; que a separação, tomada como fundamento da distinção, dissolve-se em paradoxo dialético e contradição performativa; e que a própria ideia de *parthood* arrasta compromissos relacionais que não pode fundar sem circularidade.

Desses movimentos emerge a tese central: **os limites do pensamento não coincidem com os limites do ser**. Pode haver — e necessariamente há — um excedente ontológico que escapa, não por contingência ou ignorância provisória, mas por limitação transcendental constitutiva. O aprisionamento epistêmico nomeia precisamente esta saturação categorial que torna inconcebíveis, para certos regimes de experiência, possibilidades reais pertencentes a outros horizontes. O concebível revela-se, assim, subconjunto local do real; a inteligibilidade, uma região finita dentro de um campo ontológico inco-

mensuravelmente mais vasto.

Com isso, transforma-se radicalmente o estatuto e a tarefa da filosofia. Já não se trata de buscar as condições universais e invariantes da experiência possível, nem de erigir o pensamento em tribunal do ser. A filosofia renuncia à soberania transcendental para tornar-se *cartografia dos regimes de inteligibilidade*: investigação dos múltiplos espaços fenomenológicos, de suas assimetrias, de suas contrações históricas, de suas saturações e de suas formas próprias de aprisionamento. Torna-se, enfim, uma *metafísica da limitação estrutural*.

Tal renúncia não conduz ao relativismo nem ao niilismo. Afirma-se, antes, uma humildade ontológica rigorosa: há real, há diferença, há estrutura. Apenas nenhum regime transcendental local pode pretender coincidir integralmente com a totalidade do ser. O pensamento não se encontra fora do real, contemplando-o de uma posição arquimediana; ele é acontecimento interno ao próprio ser que procura compreender. Suas categorias são potentes, mas finitas; suas distinções, eficazes, mas projetivas; sua inteligibilidade, autêntica, mas sempre situada.

É nesta tensão fecunda — entre o inteligível e seu excedente, entre o concebível e o inconcebível, entre o transcendental e sua inevitável fragmentação — que se abre o espaço para uma nova tarefa filosófica. Uma filosofia que aprende a habitar a finitude sem ressentimento e o excesso sem misticismo; que reconhece no inconcebível não um defeito provisório da razão, mas uma categoria positiva do ser; que transforma a consciência da limitação estrutural não em renúncia, mas em ocasião para um pensamento mais livre e mais atento ao peso ontológico do que escapa.

Esta obra não pretende encerrar o caminho. Pretende apenas desalojar uma ilusão antiga e abrir uma região ainda pouco explorada: aquela em que o pensamento, reconhecendo-se enfim interior ao real, pode aprender a corresponder-lhe com maior fidelidade — não por pretensão de domínio, mas por sobriedade e espanto renovados.

Aqui termina esta investigação. Ou, mais precisamente, aqui se abre o espaço em que outra investigação, mais atenta ao murmúrio do excedente, poderá começar.